3 1761 07837299 2

DER MITTELALTERLICHE MENSCH

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dermittelalterli00hoff

DER MITTELALTERLICHE MENSCH

GESEHEN AUS WELT UND UMWELT
NOTKERS DES DEUTSCHEN

VON

PAUL TH. HOFFMANN

VERLAG FRIEDRICH ANDREAS PERTHES A.-G. GOTHA
1922

CB
353
H6
1922

Copyright 1922 by Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten

DAS BUCH SEI ALLEN GEWIDMET,
DENEN ICH ES SELBST VERDANKE

UNSER WISSEN IST STÜCKWERK ...
WENN ABER KOMMEN WIRD DAS
VOLLKOMMENE, WIRD DAS STÜCK-
WERK AUFHÖREN.

INHALT

SEITE

1. DIE GROSSE UNMÖGLICHKEIT 1
2. DAS EWIG MÄNNLICHE 12
3. DER GROSSE SCHAUSPIELER: GÖTTLICHE KOMODIE 21
4. PASSIFLORA: MITTELALTERLICHES LEIDEN 31
5. SANCTUS BENEDICTUS 39
6. LANDSCHAFT, RÄUME, HERRSCHER 55
7. ZWISCHEN HIMMEL UND ERDE: SANKT GALLENS WIRKLICHKEIT 76
8. DIE MENSCHEN DER ZELLA SANCTI GALLI . . . 95
9. DIE KNABEN IM KLOSTER 122
10. NOTKER DER DEUTSCHE ALS TYPUS EINES MITTELALTERLICHEN MENSCHEN 138
11. WELTBILD UND WISSENSCHAFT: SEPTEM ARTES LIBERALES 154
12. MAGIE DES WORTES — RHETORIK 167
13. IN DER NACHFOLGE DES ARISTOTELES 178
14. DIE SPÄTRÖMISCHEN TRÖSTUNGEN DER PHILOSOPHIE 194
15. DIE HOCHZEIT DER PHILOLOGIE 216
16. DER PSALTER IM WANDEL DER JAHRTAUSENDE 232
17. VERLORENES 246
18. GOTT UND MENSCH 256
19. WUNDER UND MYSTIK 275
20. DER EWIGE WEG 283

NACHWORT 290
ANMERKUNGEN 294
NACHTRAG: BLÜHERS „ARISTIE DES JESUS VON NAZARETH“ 347
REGISTER 349

DIE GROSSE UNMÖGLICHKEIT

„Pange, lingua, gloriosi
Proelium certaminis."
Alter Hymnus

Alles Mögliche ist immer gewöhnlich. Erst das Unmögliche adelt. Im kleinen Leben ist alles möglich. Das große umfassende Leben aber, das uns alle Tage umgibt, das immer die Erde zwischen Sternen rollen und die Haut der Erde in Landschaft, Tier und Menschen atmen läßt, dieses Leben selbst ist in jedem Augenblick eine große Unmöglichkeit. Jeden Moment des Lebens zuckt es unerträglich in vielen der Maschen seines unendlichen Netzes: wird ein Kind unter Schmerzen geboren, verendet ein Tier, hebt ein Mensch in unermeßlichem Leid die Hände, erlebt ein Liebender die Schauer einer Leidenschaft, deren Kurve höher nicht gespannt werden kann, ringen Völker nach Befreiung von einem Druck, der sie nicht mehr atmen läßt — und immer muß das Leben das Geflecht lösen, neu gestalten, muß überwinden. Dadurch, daß der Augenblick etwas Unmögliches ist, werden Zukunft und Vergangenheit möglich. Unmöglichkeit des Lebens macht erst das Leben möglich[1]).

Alle großen Kulturen, alle Zeiten, die lebenserfüllt waren, haben Unmögliches gewollt. Auch der mittelalterliche Mensch ist durch das Wollen einer großen Unmöglichkeit geadelt.

Das Leben in seiner Totalität wollen ist der Sinn aller großen Kulturen und aller großen Religionen gewesen. Dabei ist Religion immer das entscheidende Agens für alle Kultur gewesen. Ohne sie ist keine je ins Rollen gekommen.

In diesem Wollen des Ganzen liegt Unermeßlichkeit, Unendlichkeit. Der Sinn aller Kulturen ist daher gleichermaßen (dies sei im Gegensatz zu Oswald Spengler festgestellt) von Unendlichkeit erfüllt. Die Menschheit der Veden und Brahmanas durchfühlte das All, das von Indras Burg unergründlich durch die Sphären der Dämonen und Menschen reichte, bis sie grübelnd auf die letzte Einheit von Brahman, Weltseele und Atman, Einzelseele traf. Und liegt in der Kultur

der goldnen Buddhastatuen, mit ihrer weltumfassenden Ruhe, ihrem Lächeln nicht Unendlichkeit, die durch großen Verzicht umspannt wird? Ist nicht der Ägypter mit seinen immer im Profil, also im „Wandern" dargestellten Menschen auf den Tempelfriesen Wegbahner und Stationenbauer ins Unendliche? Und die Griechen? Man braucht nur an Thales, der die Unermeßlichkeit an seinem Meer stehend erfaßte, an Heraklit, Empedokles, die großen attischen Tragiker und an Platon zu denken. Ihnen wurde das Unendliche durch Sinnhaftigkeit zuteil. Der Grieche strebte nach Harmonie, nach einem organischen Zuende-Gestaltetsein, nach dem wahren, schönen und guten Menschen. Das Wahre, Schöne und Gute ist aber nichts anderes als das Wesenhafte sub specie intellectus, corporis et actionis. Ein weißer Lichtstrahl, Wesentlichkeit, prismenartig in drei Komponenten gebrochen. Und wohin dringt, wer diesem Strahl nachzieht? Hören wir Platon selbst, den größten Liebenden unter den Philosophen: „Das heißt richtig zum Erotischen gehen oder geführt werden, daß man von diesen schönen Dingen beginnend jenes Schönen wegen immer hinaufsteige, gleichsam auf Stufen steigend, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Leibern und von den schönen Leibern zur schönen Lebensführung und von der schönen Lebensführung zu den schönen Erkenntnissen, bis man von den Erkenntnissen endlich zu jener Erkenntnis gelangt, welche die Erkenntnis von nichts anderem als jenem Schönen selbst ist und man am Ende jenes Selbst, welches schön ist, erkenne."

Hier geschieht mystisches Wunder: durch restlose Bejahung, völliges Aufgehen in der Liebe zu allem Körperlich-Sinnlichen, Endlichen wird das Absolute erreicht, die Macht der Idee, des körperlosen, gestaltenden, ins Unendlich estrebenden Seins. (Idee hier ganz im Sinne Platons gefaßt als das letzthin Vollkommene und vollkommen Machende.) Die Körpersphäre verblaßt gleichsam im wesenlosen Scheine: der Mensch steht auch hier vor der Unendlichkeit.

Solch Unermeßliches zu erreichen streben aber ist unmögliches Wollen. So wenig der Inder je im „Leben" das Nirwana, so wenig erreichte der Grieche die Idee, so wenig der mittelalterliche Mensch das Reich Christi, das „Reich nicht von dieser Welt".

Die Antike hatte getrachtet, vom Absoluten durchdrungen und erfüllt zu werden, indem sie gerade das „Reich von dieser Welt" wollte. Aus dem Innern des Kosmos gleichsam drängten die Kräfte in seine Außenfläche und entfalteten sich so im Sinnhaften, daß hier das vergötterte Dasein entstand, hinter dem das Jenseits als schatten-

graue, blutleere Unterwelt verblich. Die alte Welt erfaßte das Göttliche plastisch, hell, klar, greifbar in blühender Leiblichkeit.

Ziel des Mittelalters aber ist das „Reich nicht von dieser Welt". Schon Buddha hat Ähnliches gewollt; aber die Welt seines Absoluten, des Nirwana war extramundan schlechthin. Christus weist auf das Reich Gottes. Das ist nicht diese Welt, aber es ist Welt, ist irgendwie mundan. Das Nirwana ist überhaupt nicht vorstellbar; deshalb umblüht die ganze buddhistische Kultur immer das schlechthin Geheimnisvolle. Auch die göttliche Welt Christi ist unsagbar, unausdrückbar im Letzten, aber es ist Geheimnis, das von Vorstellungen durchwoben ist: Himmelreich, Gottvater, himmlische Heerscharen.

Das Streben zu jenem Reich ist die christliche Liebe. Sie ist nicht das griechische Streben zum Absoluten, nicht der sinnenbeglückte und an den Sinnen leidende Eros, nicht die herbstlich kühle buddhistische Maitri, die verstehend, mitleidig, mitfreudig, in erhabener Resignation unpersönlich bleibt. Sie ist Beseligung, den beiden im Letzten nahe verwandt und doch verschieden: über-sinnlich, glühend, zart, universal und mundan im himmlischen Sinne, höher als alle Vernunft, zu fühlen, aber nicht zu beschreiben.

Mit dem Christentum ward diese Liebe auf der Erde Wirklichkeit. Sie ist die Kultur wirkende Kraft des Abendlandes geblieben bis auf unsere Gegenwart. Sie gibt den großen Lebensschwung an, der über Paulus, Karl den Großen, Dante bis zu Goethes Faust reicht.

Gott ist Geist! ward Evangelium, das „Reich nicht von dieser Welt" Losung für die kommenden Völker. Als diese Wahrheiten entscheidend geschichtebildend wurden — und das geschah mit der Völkerwanderung — begann das sogenannte „Mittelalter" in Wirklichkeit: die Jugend der christlich-abendländischen Kultur.

„Gott ist Blut" war These der Antike gewesen. Die Anthithese „Gott ist Geist" wurde die große, neue Wahrheit, der die Menschen der kommenden Kultur bis in den Tod getreu waren.

Diese Erkenntnis erwirkte den neuen Gang des Lebens: Geist und Seele mußten ins Grenzenlose, ins Transzendente gejagt werden, mußten unter dem grandiös-ungeheuren Druck der neuen Idee zu jenem Reich des erdüberwindenden Geistigen gleichsam aus der Körper- und Sinnenwelt herausgepreßt und mit alles überwältigendem Schwung hinausgetrieben werden in die Äonen.

Das von der Antike geliebte Organische, in sich Ruhende, mußte überwunden werden. So ward der Leib gequält, gemartert, zerstört. Er war nicht mehr anbetungswürdig, sondern teuflisch. Der schöne

Mensch wurde verachtet. Die Götterstatuen wurden zertrümmert. Frau Venus wurde Hexe im Hörselberg. An die Stelle Apollons trat der Gekreuzigte, der den Leib opferte für das „Reich Gottes".

Der Gedanke, daß der Mensch das Unendliche im Christlich-Geistigen erreichen müsse, wird die starke Wahrheit, die den Völkern der jungen Kultur ihre einzigartige Kraft gibt. Wahrheiten im großen Stile sind nichts anderes als Ideen, unter deren Aspekt die Menschheit einer jeweiligen Epoche lebt, an die sie glaubt, die sie verwirklichen will.

In dieser Wahrheit liegt — nur so konnte mit ihr das Unmögliche gewollt werden — gewaltige Härte und glühende Stärke, die gepaart ist mit Allerzartestem und Allerweichestem. Denn weich (im Sinne Laotszes) ist noch weltüberwindender als hart. Der Urquell des Lebens, die ewige Einheit aller Dinge, Gott ist absolut seiend, geistig, überweltlich, ewig über-sinnlich und un-faß-bar, vom körperlich gehemmten Menschen nicht zu fassen; aber zugleich ist er der liebende Vater, der durch seinen eingebornen Sohn uns erlösen und hinanziehen will mit Liebe und Gnade. Das wieder ist das Gütige dieser starken Wahrheit, das macht sie innig, kindlich und hingebend. Durch allen Sturm und asketisches Ungestüm, alle heroische Leidenschaft harter Selbstaufopferung geht bald leiser, bald stärker hörbar, aber immer klingend die Melodie der göttlichen Liebe, die so einfach ist, wie es nur das ganz Große in der Welt sein kann. Die letzten Dinge sind die einfachsten.

Von hier aus versteht sich Größe und Können der Märtyrerzeit. Ihre Menschen sind ganz erfüllt von dem Herrlichen ihrer Gotteswahrheit. Weil ihnen alles Sinnliche, Irdische nichts gilt, weil die Voraussetzung zur Vollenduug ihres Wesens, zum Vollbringen ihrer Aufgabe im Dienste der Menschheit, die Hinopferung des Leiblichen ist, darum sterben sie gern und geradezu begeistert den Märtyrertod: unendliches Heldentum spricht sich in diesem Opfer aus und unendliche Liebe, die das Hinanziehende des Ewig-Göttlichen verlangend spürt.

Allgemach versinkt die Körperwelt. Das Abstrakte, die Linie, erfüllt vom starken Willen, von Getriebensein wird in der Kunst herrschend. Das Leibliche wird magisch entsinnlicht im Byzantinismus. In der Philosophie herrscht die seltsame Stimmung eines Wanderers zwischen zweien Welten, der Antike und der christlich-abendländischen, des Boethius (der Dichtwerden der Seele nach innen zu, Verlassen ihrer Hülle predigt) und, zu neuen Ufern führend, die

Emanationslehre des Neuplatonismus. Vom Absoluten geht Plotin aus. Das Ureine erscheint als die Sonne, deren Strahlen die Unendlichkeit erfüllen und ausmachen. Dem Geistigsten, das es selber ist, steht am nächsten das, was selbst noch reingeistig ist: Vernunft, Idee, Seele. In immer fernerer Ausstrahlung wird das Geistige schwächer und das Ungeistige, Materielle stärker. Je stofflicher, körperlicher, begrenzter, endlicher, desto ferner Gott. Das Weltbild wird damit ein ganz anderes. Erdoberfläche, Landschaft, Tiere, Menschen, begrenzte Wesen werden eine zufällige, hemmende Stufe der Emanation des göttlichen Geistes.

„Steigt hinan zu höherm Kreise, wachset immer unvermerkt!" ist schon die Losung dieses Lebensgefühles.

Das ist auch das Ziel der Patristik: „Mein Herz ist unruhig, bis es ruhet mein Gott in dir!" bekennt Augustin. Das ist auch das Ziel der katholischen Kirche, der großartigen Zusammenfassung und Ausgestaltung dieses Lebens, der erhabene Ausdruck dafür, daß die abendländische Menschheit unter verwandten Gedanken leben will.

Mit dem Neuplatonismus wird die Wichtigkeit der sinnlich gebundenen Oberfläche des griechischen Kosmos dauernd gebrochen. Das Leben als Ausstrahlung Gottes kann nicht mehr diese Sphäre für wichtig nehmen; wichtig ist nur der absolute Kern, zu dem alles dringt. Das ist der Hauptweg, der von der Antike her zu gleichen Bahnen wie denen des Christentums weist.

Religion (wie Christentum) und Philosophie (wie Philo-Plotinische Ideen) arbeiten mit Bildern. Bildloses, d. h. zeichenloses Denken gibt es nicht. Nur daß die Religion noch kräftiger, handgreiflicher, faßbarer für alle, diese ihre Bilder im Mythos gestaltet als die Philosophie, die sich mit ihren unsinnlicheren Zeichen (nie ganz, aber doch immer irgendwie entmythisiert) an geistig geschulte Wenige wendet.

Als die nötigen Unterbauten, Vorarbeiten, Vorbedingungen für die Verwirklichung des neuen Lebensgefühls als Kultur gegeben sind, setzt die Gotik ein. „In der Welt habt ihr Angst . . .", das ist das Gotische, das von Palästina kommt und über Paulus und Augustin das Imperium Romanum durchzieht [2]). Entscheidend aber (auch für den Verlauf des abendländischen Christentums) ist die gotische Stimmung von Menschen und Völkern in Nord- und Mitteleuropa, die „geheime Gotik" jener Erdstriche, wie sie Worringer bereits eingehender charakterisiert hat.

Ihrer bedient sich der aufs Transzendent-Geistige gerichtete Wille der neuen Seele. Körperlichkeit, Landschaft, Natur verschwinden. Tiere und Blumen haben nicht mehr ihren Sinn von innen heraus; sie bedeuten etwas anderes als sie sind. Sie werden zu Allegorien, die allenthalben von Gott, Christus, Auferstehung, Hölle, Teufel und Verdammnis reden. Sie weisen auf das neue Reich.

Endlicher, d. h. sinnhaft erfaßter Raum versinkt. Natur wird eitel. Handeln, Denken, Fühlen des Menschen haben nur Wert, soweit sie sein Streben ins Hinüber fördern. Irdisches Tun, das auf Sammeln von Reichtum, auf sinnliches Wohlbefinden ausgeht, ist wertlos, verworfen, teuflisch. Denken, das sich mit Organisation endlicher Dinge abgibt, ist sündig, wofern nicht diese Organisation letzthin wieder aufs Überirdische abzielt: auf die Idee des „Gottesstaates". Fühlen ist verderblich, wenn es an Erdengütern haftet, und sei es das zarteste und stärkste: Liebe der Kinder zu den Eltern, Liebe des Mannes zum Weibe. Die Ehe ist (nach Paulus) gerade noch ein notwendiges Übel. Beischlaflose Ehe ist heilig. Kinder sollen der Liebe zu Vater und Mutter entsagen. Liebe nicht um der Erde, sondern um Gotteswillen ist das große Ziel.

Aber all diese Forderungen bleiben durchweg ideal, sie werden nie restlos verwirklicht. Sie bleiben Unmöglichkeiten. Das Leben erreicht die Idee erst im Tode. Aber das ist das Wichtige und Entscheidende: dieser Gedanke, der Zwang zur Wahrheit der Entsinnlichung wirkte so ungeheuer machtvoll, daß im wesentlichen die Welt fortan unter dieser Schau erschien: Sinnlichkeit und Endlichkeit vernichtend, Seele, die darüber hinausjagte in Gottes Himmel [3]).

So geschieht das Wunder: der Mensch bringt den großen Heiligen des Mittelalters hervor; der Heilige dieser Weltepoche erreicht die Unendlichkeit im Christlich-Geistigen. Er wird transzendenter Göttlichkeit in leidenschaftlichem Rausch teilhaftig. Seine geistige Kraft und hysterische Verdrängung pressen das Geistige aus seinem Leib, daß er den Himmel zu beschwören vermag; daß dem hl. Antonius das Christkind herabgereicht wird, damit er es in seinen Armen wiege; daß dem hl. Franziskus die Wundmale Christi eingebrannt werden. Der Mensch steigert seinen Geist in die subtilen, uns heute kaum noch (oder noch nicht wieder) zugänglicheu Spekulationen der Scholastik und der ganzen mittelalterlichen Philosophie, die in ihrer Weisheit lebendiger war als die unbefleckte Erkenntnis mancher wissenschaftlichen Richtungen gegenwärtigen Alexandrinertums: Das Transzendente war mit ganz abstrakter entsinnlichter

Logik erfaßt in vollkommen ausgebautem Wissen, in allerfeinsten alles durchdringenden Verästelungen gedanklichen Schaffens: Thomas von Aquino.

Der Mensch führt in der gotischen Kunst den Triumphzug des Geistes aus, der das Endliche überwindet, um das Reich jener Welt zu erlangen. Die Kathedralen mit ihren den Stein als Material vergewaltigenden, ins Grenzenlose jagenden Türmen und Pfeilern sind sein monumentaler Ausdruck. Das gleiche zeigt sich in Gebärde und Form aller künstlich und künstlerisch gefertigten Dinge (Kunstgewerbe, Hausgerät, Kleidung). Überwindenwollen der sinnlichen Schranken, Schaffen, das aus der jenseitigen Glückserkenntnis geboren ist.

Das Reich Christi, das Reich nicht von dieser Welt in jenem rein-geistigen Sinne aufzubauen, blieb eine Unmöglichkeit. Aber je größer der Wille dieses Unmöglichen war, desto fruchtbarer wurde das „Leben". Man strebte dem Vollendungstod zu — inzwischen erblühte das „Da-sein".

Hatte man das Reich Christi bisher im Geistigen gesucht, so geschah — und das bedeutete das Ende des Mittelalters — mit der Renaissance die große Wendung: Durchdringung der vom Geiste eroberten und geschaffenen Sphären mit dem Blute der Sinnlichkeit

Wie man sinnlich schafft, erfaßt und genießt, darin konnte die Antike der große Lehrmeister sein. Man sah jetzt im Altertum das Muster, das man oft (Petrarka, Winckelmann) höher wertete als den eigenen Kulturbesitz und vergaß, daß man zum Genuß des Durchbluteten noch das Durchgeistigte im Herzen trug. Die kleine, sinnlich gedrungene Welt des Ptolemäischen Systems war zersprengt; Kopernikus hatte ein geistig grenzenloses All den staunenden Augen gewiesen. Darin erschien jetzt die Gottheit: Pantheismus. Aber zwischen glühenden Sonnen- und Milchstraßensystemen fliegen freundliche, blühende, sinnenfrohe Erden.

Langsam mit der ganzen keuschen Verhaltenheit und Zartheit solcher Vorgänge dringt das sinnliche Element in den übersinnlichen Geist: wir fühlen solches Einweben in den jungfräulichen Bildern der Präraffaeliten. Bis mit der Zeit Julius II., mit dem deutschen Humanismus ein Hochgefühl unendlicher sinnlich-geistiger Lebenslust sich kundtut. Michelangelo, Dürer, Rembrandt, Bach, Leibniz, Ludwig XIV. bezeichnen ein paar der großen Namen in Kunst, Wissenschaft und Politik, die das Phänomen der Versinnlichung des Transzendenten verwirklichen. Die Landschaft erwacht wieder, jetzt aber

mit unendlicher, durchseelter Perspektive. Durch das üppige Barock blickt noch der Schmerz des gotischen Opfers.

Auch der faustische Mensch Goethes endet in dem Reich nicht von dieser Welt, endet in katholischer Unendlichkeit:

„Komm! hebe dich zu höhern Sphären!
Wenn er dich ahnet, folgt er nach!"

Auch hier ist also noch nicht Vollendung, auch hier bleibt noch der Flug weiter ins Christlich-Unendliche. Auch Faust endet im Unmöglichen.

Wie geht der Weg weiter? Das ist eine Frage, die dieses Buch vom mittelalterlichen Menschen im Grunde nichts und doch in allem angeht. Denn alle Werte, auch die der Vergangenheit, erhalten ihre Bedeutung erst im Lebendigen des augenblicklichen Seins, der Gegenwart. Darum muß hier an die Linie unseres eignen Lebens gerührt werden. Nicht durch Prophezeien, nicht durch Geschichtsmorphologie, die noch viel zu sehr in den Anfängen steht. Vielmehr sei versucht, nur das innere Streben des Werdens in der Gegenwart nach den verschiedenen Richtungen anzudeuten; immer mit der Ehrfurcht, die solcher Betrachtung des Künftigen geziemt.

Wir sahen, daß das Wollen des Unmöglichen der Antrieb und innerlich alles gestaltende Schwung aller großen Kulturen ist. Wir fühlten daher unsere Zeit klein und arm geworden, weil sie so sehr nur auf das Mögliche ausging. Wir kamen in Abendlanduntergangsstimmung. Spengler kann im Wollen des Möglichen allein unsere Aufgabe erblicken.

Aber hierin ist nicht der Verstand, sondern der Wille ausschlaggebend. Spengler muß es dem Wollen der lebendigen Menschen der Gegenwart, zumal der Jugend, überlassen, was sie wollen.

Zeigt unser Wollen eine Tendenz, die auf das Mögliche oder Unmögliche ausgeht? Dieses Wollen ist Grundstrom des Lebens, es bedeutet das Schaffende, erst in zweiter Linie Ausbau und Organisation. Es bedeutet daher auch erst in späteren Zügen Wirtschaft und Politik. Drückt aber nicht diesen beiden selbst das gegenwärtige Leben (nicht von Führung durch Menschenhand ist hier die Rede!) das Mal des „Unmöglichen" auf? Harmonie zu schaffen in einer chaotischen, wirtschaftlich und politisch tumultuosen Welt?

Aber all das ist nur das Unmögliche des Sekundären. Rede sei von dem „letzten" Wollen, das sich in strebender Erkenntnis, Kunst und Religion offenbart.

Die strebende Erkenntnis von heute begnügt sich nicht mehr mit dem Wissen von der Oberfläche des Seins. Erfassung der Totalität des Lebens ist wieder Ziel der Wissenschaft. Man will über den tötenden Buchstaben zum lebendig machenden Geist. Einsteins Forschungen sind in ganz besonderer Art aufs Unendliche gerichtet.

In der Kunst sind mit dem echten Expressionismus schöpferische Kräfte erwacht, die das Epigonale der unter Klassik und Romantik stehenden Zeiten entscheidend überwunden haben. Wohin will dieser Wille in Farbe, Linie, Wort und Klang, der durchsättigt ist mit Religiosität?

Die irreligiös gewordene Menschheit aber ist von einem solchen Sehnen nach Religion erfaßt, wie sie nur in Zeiten innerlicher Erneuerung möglich. Von Okkultismus und Theosophie bis zur exaktesten Philosophie wird überall nach religio, Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen gestrebt. Wird einst aus dem Streben eine neue Religion hervorgehen, eine „Theophanie der Menschheit" beschwörend? Liegt ihr Geist schwärmend verborgen in den Richtungen radikalster Politik? Sind Nietzsche, Tolstoi, Dostojewski Vorläufer? Oder wird eine Erneuerung des Christentums folgen, über dessen Hoheit und Reinheit man nach Goethe nicht hinauskommen wird? Christus bleibend als der letzte Mensch, gewandelt in der Erscheinung, immer der Ewige, Unwandelbare und Vollendete im Wesen?

Fragen, auf die erst die Jahrhunderte Antwort geben werden.

Das aber ergibt sich aus diesen Andeutungen: in einer Zeit, in der so manche an der Oberschicht liegende Strömungen auf das Mögliche ausgehen, ist vieles erwacht und im Erwachen, was dem Unmöglichen zustrebt.

Was wird siegen? Es geht hier genau so zu wie im Reich der Willensfreiheit. Wer von vornherein bestimmte Willensschranken annimmt, verfällt dem Fatalismus und bedenkt nicht, daß nie ein Mensch weiß, wie weit sein Wille reichen kann und ob im entscheidenden Augenblick nicht doch noch Willenskraft da ist, die wieder hinüberreißt; das nächste Mal wieder; und abermals und so fort ins Unendliche.

Wer große Zeit und großes Leben erstrebt, dem kann es nur darauf ankommen: das Unmögliche fest und klar zu wollen. Kein Schwanken zwischen armen, blassen Möglichkeiten.

Nur mißverstehe man nicht: Dieser Wille, kosmisch ausgeweitet, wird erst erlangt im steten Ringen danach, ist ein Akt der Gnade. Er ist nicht im kleinen, schnellfertigen Sinne zu „wollen". Das Volk,

die Völker insgesamt müssen davon ergriffen werden. Der einzelne kann nur für sich streben, mithelfend im Bund der Gesamtheit, bis die Gottheit sich neige.

Damit ist das Ethos dieses Buches bestimmt: es will zeigen, wie die uns vorangehende und uns tragende Weltepoche Unmöglichkeit wollte und wie dieses Wollen tausendfältige Frucht trug. Das Buch soll der Erkenntnis dienen, nicht im pedantisch-lehrhaften Sinne, sondern einer Erkenntnis, die dem Leben Beispiel weist und von sich aus in die unteren Schichten des neuen Wollens Impetus mitwirft.

Der Weg der Betrachtung steht unter der Methode der relativen Schau der Welt, also einer Darstellungsform, die der Zeit Einsteins entspricht, die von Dilthey vorbereitet, von Forschern wie Gundolf und Bertram weiter ausgeprägt worden ist. Das vorliegende Werk geht noch einen Schritt weiter. Es sucht sich gleichsam auf den Platz eines bedeutenden Menschen des Mittelalters zu stellen und durch Einfühlung (in exakter Methode wissenschaftlich-„objektiver" Forschung) von diesem Menschen aus seine Umwelt in Weltanschauung, Lebensgefühl und allem was dazu gehört zu erfassen und darzustellen. Die Erhellung dieser Sphären ging im gedachten Sinne von innen nach außen vor sich. Die Wiedergabe in dem folgenden Buch mußte gerade umgekehrt geschehen. Auf möglichst breiter Grundlage, die alles umschließen möchte, was der Blick des erwählten mittelalterlichen Menschen erreichen kann, wird das Fundament geschaffen, auf dem sich die Einzelheiten aufbauen und schließlich zu einem abgerundeten Gebäude führen sollen. Die ersten Kapitel bringen daher das Allgemeine, Grundlegende, die späteren das Einzelne, Besondere, Eindringliche, was zu den feineren Verästelungen des Lebens führen mag.

Der hierfür erwählte Mensch ist Notker der Deutsche, der 1022 als Mönch des Klosters Sankt Gallen starb, der, wie wir zu erweisen hoffen, ein typisch mittelalterlicher Mensch war und auch ein bedeutender. Er war kein ganz Großer, aber auch seine Welt zeigt schon genug und übergenug vom Wesen mittelalterlichen Geistes und mittelalterlicher Kultur. Darum wählen wir ihn. Er umfaßt gewiß nicht alles. Aber auch ein Augustin, Franziskus, Kaiser Friedrich II. geben für sich nicht das Ganze. Dieses Buch bringt Wissen, das — es sei ausdrücklich betont — Stückwerk bleibt. Es hat nicht den Ehrgeiz, eine Enzyklopädie zu bieten. Aber es hofft — mehr zu bieten als eine Enzyklopädie, eine „systematische" Darstellung mittelalterlicher Weltanschauung bieten könnte. Um noch mehr zu

geben als das, was aus der Welt Notkers gewonnen werden konnte, würde es nötig sein, noch andere große Erscheinungen aus mittelalterlicher Sphäre zu beschwören. Das bleibt späteren Versuchen vorbehalten.

Das Unmögliche des Mittelalters im negativen Sinn (Schwächen der staatlichen und kirchlichen Einrichtungen usw.) ist erschöpfend genug von der letzten Epoche dargestellt worden. Begreiflich schließlich; denn in uns allen — soweit wir nicht mehr echt katholisch sind — steckt noch viel vom Mittelalter, das überwunden werden muß. Das geschah mit Haß. Heute sind wir so weit, daß wir es mit Liebe versuchen können. Xaver Kraus, Worringer u. a. haben das bereits für den Geist, der sich im Künstlerischen manifestiert, getan. In diesem Buche ist daher das Schwergewicht auf das Positive gelegt. Daß dabei die Macht der mittelalterlichen katholischen Kirche besonders hervorleuchtet, liegt in der Sache selbst. Aber um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich festgestellt: Der wirklich katholische Mensch von heute ist im Grunde seines Wesens — modernes „Kostüm" tut nichts dazu, noch davon — noch immer mittelalterlicher Mensch. Wen der Lebensschwung aber (mit oder ohne Protestantismus) darüber hinausgetrieben hat, wer irreligiös, glaubenslos geworden ist, wie dies der Fall bei dem Durchschnittsmenschen in den europäischen Großstädten, dem hilft keine rückwärts gewandte Sehnsucht. Das Rad der Geistesgeschichte ist nicht rückwärts drehbar. Alle glaubenslos gewordenen Menschen suchen nach neuem Glauben (neuer Wahrheit, neuer „Unmöglichkeit"). Es ist hoffnungslos und verfehlt, den Romantikern gleich, den „alten" Glauben wieder aufzusuchen. Verfehlt für die Geschichte des Menschengeistes; denn durch Einfühlung und innige Beschäftigung mit jenen kostbaren, aber für uns abgelebten Dingen kann dem einzelnen wohl die Gnade zuteil werden, daß der mittelalterliche Christengott ihn berührt. Wer aber in ihm beharren und also „katholisch werden" wollte, würde metaphysisch unfruchtbar. Er würde nicht mehr inmitten seiner suchenden Brüder helfen können, daß einer in alledem grenzenlos arm gewordenen Zeit neues Heil zuteil werde. Unser Unmögliches, unser Glaube, unsere Wahrheit, die wir einst erreichen werden, liegen auf anderen Sternenbahnen. Das Hinabsteigen in die dunklen Schächte des Vergangenen fördert nur den, der aus dem Reich der Mütter Gold zu heben weiß, aus dem einst der Schlüssel mit geformt werden kann, der uns die Pforten zu Sphären neuer Unendlichkeit und Unmöglichkeit auftut.

DAS EWIG MÄNNLICHE

„Ziehe die Schuhe aus, denn der Boden, darauf du stehest, ist heiliges Land."
Gott zu Mose

Vollkommene Menschlichkeit zu erreichen, ist das innere Ziel des Christentums; denn Christus war der vollkommene Mensch und darum göttlich. (Man kann auch sagen: weil er göttlich war, war er vollkommener Mensch [1]). Glück und Tragik der suchenden Menschheit aber besteht darin, daß dieses Ewig Menschliche nicht vom „Menschen", sondern von „Mann" und „Weib" gesucht werden muß. Von den letzten Gründen der Natur her ist Menschheit gleich Tier- und Pflanzenreich in den großen Dualismus des Männlichen und Weiblichen gespalten. Aus beiden polaren Gegensätzen heraus: aus dem unvollkommenen Menschen im Manne und dem unvollkommenen Menschen im Weibe strebt das Leben dem vollkommenen Menschen entgegen, der diese Polarität überwunden hat.

Zwei göttliche Erscheinungen hat das Christentum, in denen dieses Letzte Ereignis wurde: Christus und Maria.

Vollkommenheit setzt voraus, daß es keine Polarität mehr gibt, daß alles himmlische Einheit wird. In Christus sind Mann und Weib zu vollkommener Menschlichkeit aufgegangen. Wer dächte in Christi Sphäre, wie sie sich rein in den Evangelien darstellt, je an den Mann? Wer an das Weibliche in ihm? Christus hat jene unsagbare, allerfeinste, allerreinste Menschlichkeit, die alles annimmt und in gleicher Weise ans Weltenherz drückt. Er kann die Kindlein zu sich ziehen mit der gleichen gütigen Größe, wie er sich die Füße von der großen Sünderin salben läßt, wie er lächelnd den Diensten Marthas und Marias gewährt. Er läßt den Lieblingsjünger Johannes an seiner Brust liegen und sich von der Samariterin den Krug Wasser reichen. Er konnte allein das unerhörte Wort sprechen „Liebet eure Feinde!" Denn hier ist Anfang und Ende aller Übung, die zur Überwindung der Polarität führt.

Maria aber ist eins mit dem Mysterium der „unbefleckten Empfängnis". Unbefleckte Empfängnis: schon der Gedanke Unfaßliches,

Wahnsinn für die Ungläubigen, Beglückung höher als alle Vernunft für die, die das Geheimnis ahnen. Dieses Unfaßliche wird Verwirklichung, wird Leben in der Erscheinung der Mutter, die alles Gegensätzliche hinter sich läßt im wesenlosen Scheine und ewiges Werden verkündet. Ihr Bild hebt sich mit strahlendem, sieghaften Lächeln über alle Polarität und alle Höllen, die von Dante bis zu Strindberg die Menschen erlitten haben. Es ist das hehrste Geheimnis, das die katholische Kirche hütet; ein Schatz, den ihr keine Rationalität nehmen kann. Noch der alte Goethe hat gebetet:

„Jungfrau, rein im schönsten Sinn,
Mutter, Ehren würdig,
Uns erwählte Königin
Göttern ebenbürtig."

Das Reich nicht von dieser Welt hat von Paulus bis heute immer und überall die Überwindung der erotischen Polarität gefordert. In Gottes vollkommenen Bezirken sind die himmlischen Heerscharen frei von ihr.

Wieder erscheint hier die erhabene Gewalt der großen Unmöglichkeit. Den Menschen, die dahin strebten, wandelte sich die himmlische Gottheit zur irdischen. Die Männer beteten zur Mutter Gottes, und nicht wenigen von ihnen wurde sie das Weib, wenn auch das göttliche. Die Frauen aber, im Gestalten geistiger Mächte noch hilfloser, machten Christus zu ihrem Seelenbräutigam. Nonnen träumten des Nachts, der Seelenbräutigam läge zwischen ihren Brüsten.

Mochte aber auch das Unzulängliche hier stets wieder Ereignis werden, für die ganze Menschheit ist immer diese geheime Sehnsucht geblieben:

„Und jene himmlischen Gestalten
Sie fragen nicht nach Mann und Weib."

Dies macht das Streben für die Menschen leicht und schwer zugleich: daß es nirgends den reinen Mann und das reine Weib gibt; sondern daß in jedem Mann neben dem ausschlaggebenden Männlichen in ihm auch Weibliches von der Mutter her webt und umgekehrt. So weiß zwar der Mensch vom anderen polaren Element schon aus sich heraus, aber die großen Linien von Wollen und Fühlen werden nun noch komplizierter.

Differentia specifica, wesentliches Merkmal des Männlichen ist formender Geist, das des Weiblichen ist ausbauender formungsbereiter Stoff. Überall ist das Männliche Beweger und vorstoßen-

der Bilder neuer Formungen gewesen. Wo es sich um „Bildung des Menschen" — Bildung im allumfassenden, metaphysischen Sinne — handelt, ist das Ewig Männliche immer das besondere geistige Fluidum, das die Zukunft bestimmt und sie vorwärtsstößt; es ist die Kraft des Werdens und Gestaltens. Das Ewig Weibliche ist die stoffliche Verwirklichung des Geistigen, Materie, harrende Masse ruhende Erde, die sich zur Zukunft formen läßt.

Das Ewig Weibliche und das Ewig Männliche wirken durcheinander. Bald überwiegt die Macht des einen, bald die des andern; bald wird das Dasein ruhig-mütterlich fortgetragen, bald jagt es übersinnlich den Sternen nach, bald ist es sicher und freudig mit dem Glück der Sinnenwelt verbunden, bald wehrt es einsam alles organisch Gebildete in strenger Askese ab und sucht alles in das Reich der Ideen zu beschwören. Restloses ideelles Zusammengehen der beiden Urkräfte so, daß sie sich neid- und streitlos in vollkommener Liebe die goldenen Eimer reichen, wird wohl nur in wenigen Glücksstunden der Erde und begnadeten einzelnen Menschen zuteil, denen die Gottheit sich neigt.

Alles Männliche ist besonders stark ausschlaggebend am Anfang einer jeden Kultur, wo das Grundlegende aller künftigen Formungen sich vollziehen muß. Darum ist es auch im Mittelalter von besonderem Elan, von mächtigerem Drang und Schwung als in Zeiten erreichter Blüte, wo es stark und sicher, aber ruhiger mit dem Ewig Weiblichen zusammen das Dasein weiter gleiten läßt.

In der Antike ward schließlich das Geistige im Stofflichen, das Männliche im Weiblichen müde. Es bewegte die Materie nicht mehr, es war behaglich, gewöhnlich-zufrieden, alltäglich-satt geworden. Es kannte keine Ehrfurcht, keine Geheimnisse mehr, es wußte nichts mehr vom Wunder des Bewegens, des Neu-Erstehens; es kannte alle Dinge und alles, was einst lebendig gewesen war in seiner Sinnhaftigkeit, galt ihm als längst be-griffen, war vor ihm gemein geworden. Als das Männliche wieder zu neuer Bewegung erwachte, ekelte ihm vor schaler Müdigkeit einer feminisierten Zivilisation; es schuf selbst starke Reaktion gegen seine letzte Wesensart in der Antike, aber nicht nur der ausgehenden, sondern der Antike überhaupt. Am Stoffe matt geworden, legte es den Akzent rein auf sich, um erst später das Sinnliche nachzuholen. Daher sein asketischer, sinnenfeindlicher, übersinnlicher Drang, seine Freude am Märtyrertum um des Geistes und um der Vernichtung alles Fleischlichen willen.

In jungen Kulturen tritt die Männer-Gemeinschaft stärker hervor. In reif gewordenen verschwindet sie. Waffenbrüderschaft, Mannentreue, Zechgelage der Männer u. ä. sind Ausdrucksformen einer besonderen Gemeinschaftlichkeit zu besonderen Aufgaben. Auf religiösem Gebiete sind die geistlichen und die Ritterorden Ausdrücke männlichen Wesens. (Die Nonnenorden folgen erst als Beispiele den Männerorden, sind Nachahmungen und immer — so die Benediktinerinnen — hundert und mehr Jahre später einsetzend als ihre Vorbilder.)

Das Ewig Männliche, wie es im Mittelalter ideell wirkte, fand in der Tat im Männerkloster den Ausdruck, der am ehesten das damals durch den Geist erstrebte Lebens- und Seins-Ideal erreichen konnte.

Das Kloster war Männergemeinschaft, Männerbund und atmete männliches Wesen. In ihm wurde das ewige Feuer der asketischen Idee, der Idee der „Vollendung im Geiste" ständig genährt. Starb eine Generation, so war eine neue junge bereit, dieses wach zu halten.

Im Kloster war die ganze Sinnenwelt so gestaltet, daß sie dem hier gepflegten Geiste diente. Der Klosterbau war der Natur, dem Irdischen abgewandt. Mauern, Gänge, Zellen waren dem Prinzip der Verinnerlichung nach angelegt. Kreuzgang und Kirche waren der Kern, dem alles zustrebte. Wo Sinnlichkeit irgend in Anspruch genommen wurde, diente sie dem Geist. Wenn die Kirchen prunkvoll ausgestattet und bemalt waren, so drang durch das Abendtor des Schönen der Mönch in das Land der übersinnlichen Gottes-Erkenntnis. Musik und Psalmengesänge, der Anblick strahlender Altäre, das Wohlgefühl der Melodien in den Sequenzen, alles was auf die Sinne wirkte, ging auf Gott aus. In den ständigen Wiederholungen des gleichen den Tag ausfüllenden Gottesdienstes, in dem immer wiederkehrenden Rhythmus im Singen derselben Psalmen, den ewig gleichen Zeremonien tagaus, tagein, jahraus, jahrein, wurde ein wundersamer Schematismus im Ästhetischen hervorgerufen, der von selbst immer auf das Transzendente wies. Denn die unbeschreiblich hohen Werke der Gottesdienste blieben herrlich wie am ersten Tag; ihre Pflege spendete wie der Gral immer neue Kraft und Stärke. Das Automatische in der klösterlichen Ästhetik hat die Seele ständig im gleichen, in sich und durch sich selbst dem Absoluten zurollenden Schwung erhalten. Diese Art Sinnlichkeit führte langsam aber sicher von der Sinnlichkeit selber ab. Die klösterliche Ästhetik war ein

ewiger Abschied von der Ästhetik selbst. Sie offenbart sich im herrschenden Stil. So in der frühchristlich-romanischen Kunst des Klosters St. Gallen zur Zeit der ottonischen Renaissance: neben Kindlichkeit, Befangenheit dieses Mischstils schon geheime Gotik, Absage von der Sinnenwelt[3]).

Alles Ethische war gleichfalls auf reine Verwirklichung des Geistes eingestellt. Die Klosterregel des heiligen Benedikt wirkt hier um so nachdrücklicher, als sie nicht rigoros, sondern den irdischen Gegebenheiten Rechnung tragend, das Menschen- und Mönchen-Mögliche fordert[4]). Leise, allmählich, aber um so sicherer loslösend vom Irdischen. Der Wille wird nur und nur auf Abtötung des Fleisches hin erzogen. Alles Tun und Handeln hat zu geschehen um Gottes, nicht um der Erde willen.

Hier erst ist Eros rein geistiger Zeugungsdrang geworden. (Nicht schon bei Platon, wo er — abgesehen von Diotimas letzten Visionen — noch ganz auf „Gestalt", d. h. auf Einheit von Seele und Leib ausgeht.) Der Eros, der zwischen Lehrer und Klosterschüler, zwischen den Führenden des Klosters (Abt, Dekanen usw.) und den Geführten (die Schar der Klosterbrüder) besteht, sieht, der Theorie nach, nur den Geist im andern. Er geht nicht mehr auf Ausformung der Seele im Leiblichen, in der Erscheinung, er will nur noch das Geistige im Menschen. Freilich, der unsinnliche Eros, Liebe und Zucht, erziehende Liebe ohne jede Sinnlichkeit — Sinnlichkeit hier im philosophischen, etwa Kantischen Sinne genommen — sind im Grunde unmöglich, weil der Mensch eben bis zum Schluß seines Erdenlebens nur als Sinnenwesen denk- und förderbar ist. Aber die Sinnlichkeit konnte graduell vermindert sein bis zur äußersten Grenze des menschlich Fähigen, sie konnte aber auch stärker hervorbrechen. Das Weibliche als Element des Sinnlich-Stofflichen sollte der Kloster-Idee nach keine Stätte daselbst haben. Es gab Mönche, die vor einem Weib die Augen niederschlugen und auswichen, als hätten sie hier das böse Prinzip, den Teufel, zu meiden. Und doch: in jedem Menschen sind männliche und weibliche Elemente gemischt. Ganz fehlte auch in diesen Männerbezirken nicht das Weibliche.

Man geriet in einen seltsamen Zwiespalt. Als Jünger Christi liebte man das Weib als Schwester, und doch empfand man es als erdenhaft gebundener, vom Irdischen fortstrebender Mensch als feindliches, dem Stofflichen zuführendes Element. Der Zwiespalt war um so größer, als er zumeist unterbewußt blieb. Man wollte ganz entsinnlicht, ganz Geist, d. h. rein Ewig Männliches sein, und

glaubte den Weg zur Überwindung der Polarität zu haben dadurch, daß man einfach den zweiten Pol strich. Aber man war doch Stoffliches, hatte Weibliches in sich. Man dachte durch die Entsinnlichung das zu erreichen, was über Mann und Weib hinauslag: das Reich des letzten Menschen, Christus und seine große allüberwindende, allerlösende Liebe. Damit ergab sich der Unzulänglichkeiten und Widersprüche im Streben des irrenden mittelalterlichen Menschen genug und übergenug.

Je nachdem in der Seele des suchenden Mannes das ihm von Geburt mitgegebene Weibliche stärker oder schwächer mitsprach, gestaltete sich sein Leben und Wirken als Klosterbruder. Das Weibliche brachte das Ruhig-Freundliche, Sorgliche in seine Wesens-Art. Es will Pflege des Mütterlichen, „Verwirklichung" der Formen des Geistigen in der Erdenwelt; es will das stille Gedeihen aller Dinge in der Natur, will Frieden, wo der Mann Sturm und Drang fordert, will Hingabe statt Eroberung, Dienen statt Herrschen, Weichheit statt Härte, will Güte (nicht das „Gute"!) statt Strenge, will Nachsicht statt Gericht. Es ist so die zweite Hälfte des Seins. „Das Allerweicheste überwindet das Allerhärteste auf Erden" sagt Laotsze. Aber beides, das harte Reich des Männlichen und das weiche Reich des Weiblichen ergeben erst in ihrer wechselseitigen Überwindung das neue Reich jenseits dieser beiden Sphären: das Reich Christi. Denn das Reich Christi ist die Transzendenz der Liebe, nicht die Transzendenz der Erkenntnis (im Sinne Kants) [5]).

Zu diesem Reich strebt der Mönch als Mann. Es ist ein einseitiges Streben, wie alles Streben auf Erden irgendwie einseitig ist. Es erfährt seine Ergänzung durch das Weibliche, was auch im Manne lebt. Und gerade in den Männern des Klosters wirkt das Weibliche um so stärker, je einsamer das Männliche hier war. Wieviel Weibliches kommt schon in der Klosterregel des heiligen Benedikt zur Geltung! Benedikt und die in seinem Geiste arbeiten predigen neben der männlichen Härte ernster straffer Zucht, Dienst und Dienen, neben Energie, Güte und Nachsicht: „im übrigen sollen alle Jüngeren den Älteren mit aller Liebe und Bereitwilligkeit gehorchen" [6]).

So kennen wir die weicheren Klosterbrüder, die freundlichen, linden, anschmiegenden, gern opfernden, hilfsbereiten. Die zu den Kranken, Mühseligen, Beladenen gehen mit Güte und sanft streichelnden Händen, um deren Lippen ewiges Verzeihen spielt, deren Lächeln verstehend ist. Die alle Mitmenschen zu Freunden haben;

in denen ein wärmendes Feuer brennt. Mönche, die gern für den Wohlstand des Klosters sorgen, die nichts für sich bedürfen und für die andern arbeiten, schaffen, bereiten, leiden. Sie bringen das Sonnige, Freundliche ins Kloster. Sie jäten gern im Garten und auf dem Felde, sie sammeln mit Eifer in die Scheuer, sind sorgliche Keller- und Küchenmeister.

Aber sie sind auch die großen Künstler, sie schmücken die Kirchen und dichten die Sequenzen, sie lieben den Sonnenschein und weilen mit stiller Freude in der reinen Betrachtung frommer Bilder. Notker Balbulus und seine Schar.

Sie sind Christusnaturen; weil sie am menschlichsten sind, weil sie am meisten Mann und Weib in sich aufgenommen und im Menschlichen angleichend vereint haben. Christus, der die Feinde liebte und immer unendliche letzte Güte war, ihm streben sie nach, suchen ihm zu ähneln durch und durch bis zur mystischen sinnlichen Angleichung in der Stigmatisation: Franz von Assisi!

Sie haben tiefe weiblich-fromme Inbrunst. Inbrunst, die zugleich kindlich ist; Blumenhaftes, Natursinn spricht aus und in ihnen; ihr Geist ist oft klein, ihr Instinkt groß. Sie können romantisch-schwärmerisch sein, sich wiegen lassen in der Melodienfülle der ewigen Gottesdienste; sie schwimmen in ihnen, werden getragen und werden ihrer nicht müde. Ihr Ewig Weibliches zieht sie hinan; mag es das Christkind sein, das sie wie der hl. Antonius auf ihren Armen wiegen, mag es die holdselige Lilie im Tal, Rose in der Auen, der Stern des Meeres, die Jungfrau Maria sein. Um sie mag die Angst des Lebens branden, sie mögen geschmäht, gejagt, gequält werden, ihre Seele hat sich an die göttliche Idee angeschmiegt und ist sicher darin wie ein Kind in den Falten des Mantels Gottes.

Die durchschnittliche menschliche Natur, der (pathetisch zu viel gesagt) „ideelle“ oder (trival zu wenig bezeichnet) „normale“ Mensch, hat eine bestimmte Mischung von Männlichen und Weiblichen, die in ihrer Grenze gewisse Schwankungen verträgt, aber doch eben eine bestimmte Grenze für die Mischungsnormen setzt. Die Mönche, von denen wir bisher sprachen, haben jene Grenze nach der weiblichen Seite hin überschritten. Sie haben mehr Weibliches in sich als „normal“, „ideell“ ist. Sie sind die „gestörten“ Naturen, die erschüttert sind, die genialischen. Sie überschreiten die alltäglichen Bahnen, sie nahen dem planetarischen Wege der großen Genies. In ihre Reihe gehören die meisten großen Kirchenväter bis zu Augustin und weiter zu Gerbert.

Dann kommen die Vollnaturen, die „ideell", „normal" das Männliche und Weibliche in sich so abgestimmt tragen, daß sie das sind, was wir mit echten Männern zu bezeichnen pflegen. Eine solche Gestalt war Tuotilo, der große, tapfere St. Gallener Mönch, der Gottes- und Weltstreiter, der im Grunde gar nicht zum Klosterleben paßte und viel auf Wanderschaft, viel draußen unter den Menschen war. Hierher gehört der mächtige männliche Abt Salomon III., der ohne Weltleben, ohne Bejahung dieser Erde gar nicht auskommen konnte. Das sind keine anschmiegenden Gestalten, sie stehen für sich, mit festen markigen Knochen und fühlen die wohlgegründete Dauer der Natur. Ihnen wird ein Fehl leichter nachgesehen, wenn sie ihr Wesen durchsetzen, wenn der Klosterschüler Liebschaften knüpft, wenn der Mann des Benediktinerordens Kinder zeugt. Sie können die Idee der Kirche im Grunde nicht ertragen, liegen ewig im Kampfe mit ihr; aber aufs Ganze, auf die Erdenwelt überhaupt eingestellt, kämpfen sie den Kampf verhältnismäßig leicht durch. Die Erdenwelt in ihrem Gegensatz zur Transzendenz wird ihnen gar nicht oder kaum zum Problem, nicht zur Lebensfrage. Gegen sie sind Kloster und Kirche sehr nachsichtig. Je weniger sie vom Blute der alles treibenden Säfte des Seins durchdrungen sind, desto geringer freilich ist ihr Widerstand gegen die Ordnung des Klosters; desto früher sind sie „abgerichtet", resigniert. Sie werden dann die philiströsesten der Klostergenossen, sie sind biedermännisch, familienväterisch, stark, tüchtig, kernig, gesund. Sie sind gerade, ehrlich, liefern den meisten Durchschnitt. Je stärker das Leben in ihren seelischen Adern rollt, desto mehr tendieren sie zur „natürlichen" Weltordnung (nicht zur „übernatürlichen" des Mittelalters). Sie sind ritterlich, Krieger, Soldaten; sie verbinden das Kloster am stärksten mit dem Außenleben. Sie sind die äußeren Streitkräfte für den Gedanken des Mittelalters im Kampfe gegen die Heiden usw. Sie sind an sich nicht Christusnaturen, sie verehren den Heiland, aber nicht in jener aufs Transzendente gerichteten Liebe, sondern im Gefühl der Mannentreue, sie dienen als Männer besonders der Jungfrau Maria. Unter sie reiht sich der Heliand-Dichter. Sie können endlich durch den Zwang der bestehenden Verhältnisse hinübergedrängt werden ins Reich derer, die die eigentlichen Verwalter des Ewig-Männlichen sind, ins Geistige.

Schließlich die Menschen, in denen des Weiblichen noch weniger ist als bei den Vollmännern. Sie sind die besonderen Träger und Pfleger alles Abstrakt-Geistigen. Sie denken und erleben am unsinnlichsten. Sie werden leicht zu den glühenden Fanatikern des Geistes,

zu den dominicanes ideae. Sie wollen am stärksten Zucht und Strafe des Fleisches, sie schwingen gern die Geißel auf den eigenen wie den fremden Rücken. Sie wollen kein Anschmiegen, sondern harte Einsamkeit. Rastlos mit düsterer Glut forschen sie, bauen, ganz im Geistigen, Systeme auf. Die brennenden Scholastiker, die eigentlichen letzten Gotiker entstammen ihren Reihen. Sie entfernen sich am meisten von allem Sinnlichen. Der Geist blüht und wächst geängstigt und gejagt ins Grenzenlose zur Ehre Gottes. Je weniger stark ihre Leidenschaft ist, desto ruhiger, aristotelisch-scholastischer werden sie. Sie können besonders die Mechanisierung des Geistes fördern, unablässig exzerpieren, Handschriften bearbeiten, schreiben, vergleichen, jahraus, jahrein, die Klosterjugend geistig drillend. Drill wird ihnen zum Bedürfnis. Sie sind die fleißigen Kärrner in den Klosterbibliotheken. Sind sie aus gutem Geschlecht, so werden sie all das mit gewisser Vornehmheit verbinden. Sie sind, je stärker ihr Geist, je agiler er ist, die Philosophen und Pfleger der artes liberales. Sie sind die großen Theologen, die der Kirche das formale Gerüst liefern und erhalten. Sie beten Gott als Geist an. Sind sie Künstler, so werden sie die strengsten Gotiker. Sie zeichnen dann jene unheimlichen Ornamente der Angst, jene ewigen Linien, die wir als Schmuck alter irischer Handschriften in der St. Gallener Klosterbibliothek finden [7]).

So bewegen sich all die Mönche in bunter Vielheit um Christus und Maria. Und es ist bezeichnend, daß in den Zeiten Notkers die Männer des Klosters noch wenig den überschwänglichen Kultus der ins Weiblich-Irdische herabgebeteten Gottesmutter pflegen, daß sie vielmehr zu den männlichen Heiligen und zu Christus selbst beten. In Notker Labeos Schriften ist wenig von Maria die Rede. Je stärker das Ewig Männliche das Ewig Weibliche umwirbt, desto späteres Mittelalter erscheint. Hier sind wir noch im frühen, wo das Ewig Männliche seinen Weg bahnte, allein, hoffend, getragen von innerem Ziel, und vertrauend auf seine eigene heilbeschwörende Macht.

DER GROSSE SCHAUSPIELER: GÖTTLICHE KOMÖDIE

„Gloriosissimam civitatem Dei ...“
Augustin

Alle „Wirklichkeiten“ sind Komödien, und die Wesen, die diese im Universum durchführen, sind ihre Schauspieler.

Alle „Wirklichkeit“ bedeutet die Entscheidung des Ewigen zum Zeitlichen, des Leidlosen zum Leiden, des Vollkommenen zum Unvollkommenen, des Seins zum Werden, des Todes zum Leben, des Unentfalteten zum Entfalteten, des Unvergänglichen zum Sterben.

Leiden, Unvollkommenheit, Werden, Leben, Entfaltung, Sterben sind die Haupt- und Staatsaktionen der großen Weltbühne. Sie führen ins Dasein uns hinein — aber sie haben auch zugleich die Kraft, uns wieder hinauszuführen. Sie lassen uns schuldig werden und überlassen uns hier der Pein. Aber Schuld und Pein führen uns auch wieder zum Ursprung, zu Gott zurück.

Am Anfang alles „Lebens“ steht der „Sündenfall“ und die Vertreibung aus dem Paradies der Gottesnähe, des Tao, des Nirwana. Sündenfall — der Inder setzt dafür das Faktum des Karma; der moderne Mensch schreibt mit Faust: Am Anfang war die Tat.

„Sündenfall“, „Karma“, „Tat“ — in diesem Sinne dasselbe andeutend — sind Entscheidungen der Gottheit zum Leben. Denn die Gottheit verlangt danach, weil sie sonst nach den Lehren der Upanischaden in ihrer Einsamkeit sich fürchtet.

Am Anfang steht der Sündenfall oder — wie man mit gleichem Recht sagen kann — die mutige Tat, die das Glück in „Leid“ und „Sünde“ will. Das Ewige, in sich Beruhende kennt ohne „Verwirklichung“ nicht Glück und Unglück. Will es Lust, will es in aller Ewigkeit Lust, so muß es erst durch Leiden gegangen sein. Und zwar um so tiefer durch Leid, je höher es zur Lust gelangen will.

Am Ende aber steht wieder das Ewige. Zwischen Anfang und Ende, zwischen dem sich verwirklichenden und dem sich entwirklichenden Göttlichen liegt das „Leben“. Als des Lebens tiefsten Gehalt haben alle große Kulturen, Völker und Menschen, die sein

Volles erfaßten, das Leiden angesehen. Davon sind die griechischen Dramen wie die gotischen Dome, wie die Plastiken Michelangelos Zeugen. Durch das Leiden empfingen die Menschen erst Sinn für Glück, Lust, Ewigkeit. Durch das Leiden nur konnten sie glücklich werden. Das Leid trieb sie eigentlich an zur Jagd nach dem Glück; und es besteht ein seltsamer unaussprechlicher Zusammenhang zwischen Leid und Lust. Dergestalt, daß beide ohne einander nicht möglich sind, daß sie um so schärfer sich unterscheiden lassen, je mehr sie im Irdischen liegen, um so ähnlicher aber einander werden, je näher sie dem Himmlischen rücken. Denn das Göttliche an sich kennt keine Polarität. Polarität entsteht erst in der Verwirklichung.

Alles was zwischen Anfang und Ende eingespannt ist, ist Komödie. Man kann auch sagen: „Schleier der Maya", „Als ob". Diese Worte bezeichnen im Grunde dasselbe.

Der Gang aller großen Komödien, wie sie sich in den verschiedenen Kulturen offenbaren, ist im Grunde: Ausstrahlung der Gottheit und Einziehung des Ausgestrahlten. Die Komödien unseres Planeten sind charakterisiert durch den Akzent, den die einzelnen Völker entweder auf Ausstrahlung oder Einziehung legten. Die Griechen und Ägypter schufen ihre Komödie, indem sie das Göttliche als das „Ausstrahlende" verehrten; so gingen sie auf Diesseits-Erfüllung der Wirklichkeit aus. Die Inder und die mittelalterlichen Abendländer gestalteten ihre Komödie, indem sie alle Kraft der „Einziehung" zuwandten: Überwindung des Diesseits und große Rückkehr.

Der Abendländer der Neuzeit (seit der Renaissance) spielt die Komödie umgekehrt in diesseitsbejahenden, die Ausstrahlung wieder fördernden Sinne.

Göttliche Komödien sind sie alle: Entfaltungen Gottes und deren Gegenteil: Um- und Einkehr.

Damit ist jedoch nur der bei allen gleiche Prozeß festgelegt, nicht der Sinn, der immer ein verschiedener ist.

Die Regisseure der göttlichen Komödie des Mittelalters sind die Kirchenväter, die großen Päpste, Kaiser, Künstler und Weisen gewesen: Über Augustins Gottesstaat bis hin zu Dantes Divina comedia.

Wir sagten soeben, der „Sündenfall" sei die mutige Tat, die das Glück in „Leid" und „Sünde" will. Das ist ganz unmittelalterlich, modern ausgedrückt. Für den mittelalterlichen Menschen bedeutete der Sündenfall gerade keine Tat: Ein Versagen des Willens, der damit statt des himmlischen Glückes sich für ewige Verdammnis entschieden hat. Im Grunde aber besagen beide Definitionen dasselbe;

nur daß sie von verschiedenen Warten aus gegeben sind. Der Sündenfall erscheint dem diesseitsbejahenden Menschen als mutige Tat; dem Menschen, der sich nach Innen wandte, das Diesseits verneinte, mußte der Sündenfall als ewige Schwäche erscheinen.

Man will im Mittelalter Überwindung des Dieseits. Der sündig gewordene Mensch strebt wieder zu Gott zurück. Freilich: civitas terrena, der Erdenstaat, und civitas caelestis, der Gottesstaat bleiben sich fern wie Himmel und Hölle. Aber durch Gottes Gnade gibt es die Möglichkeit der Wandlung des irdischen Daseins ins himmlische. Sie besteht in der Kirche als der allumfassenden Heilsvermittlerin, der ecclesia catholica. Die Kirche ist die große Binderin zwischen Himmel und Erde; sie will was Erdenstaat ist, in allmählicher Läuterung dem Gottesstaat angleichen.

Der Weg der Wandlung vom Erdenstaat zum Gottesstaat, Kämpfen und Ringen der Menschheit um diesen: das ist die göttliche Komödie, wie sie von der Kirche, den Kirchenvätern, unter diesen zumal von Augustin in ihrem Verlauf bestimmt ist.

Der Erdenstaat ist nach Augustins Lehre hervorgegangen aus dem universal alles wendenden und bestimmenden Ereignis von Adams Sündenfall. In einfachen und mythologischen Bildern, die sich streng dem biblischen Mythos anschließen, — in der Art, wie das im vierten nachchristlichen Jahrhundert möglich war! — gibt Augustinus die Entwicklung des Erdenstaats aus dem Gottesstaat.

Zeit und Welt entrollten in einem Gottes Händen [1]). Die Paradiesesschöpfung ist erfüllt von der Ruhe in Gott dem Herrn, von seliger Harmonie [2]). Mit der Erschaffung des Lichtes sind zugleich die Engel entstanden [3]). In diesem Reiche des Höchsten besteht alles in vollkommener Übereinstimmung. Daher ist die Natur, wie sie Gott geschaffen hat, an sich gut. Gottes Welt ist die schönste! Zweifel daran kann nur entstehen aus falscher Erkenntnis und unrichtiger Einstellung zu ihr [4]). Alle Geschöpfe, die von Gott geschaffen und in Gott geblieben sind, nehmen an dieser vollendeten Schönheit teil. Sind sie nicht in Gott geblieben — und das ist bei der massa peccata, der durch Adams Ungehorsam sündig gewordenen Menschheit der Fall — so streben sie danach wieder in Gott die Seligkeit der Vollkommenheit zu erreichen. Dieses Streben ist „Liebe“ [5]). Gott selbst ist das unveränderliche Gut. Die Natur, von ihm als gut geschaffen, aber bedeutet „veränderliche Güter“. Diese sind so lange göttlich, als sie mit dem „unveränderlichen Gut“ in harmonischer Bindung sind [6]). Die unvernünftigen und leblosen Dinge weichen in

ihrer Art und Ordnung nicht von der schönen Harmonie des Alls ab [7]). Das Gottfeindliche stammt daher nicht aus der Natur, sondern aus dem Willen. Das Böse bedeutet die Schädigung des Guten, mithin der als gut geschaffenen Natur, nicht aber Gottes, der „unwandelbar und unzerstörbar" ist [8]).

Das Paradies stellt sich Augustin, dem biblischen Mythos entsprechend, durchaus konkret vor, als einen „locus corporalis" von göttlicher Bedeutung. Es ist im Grund der Gottesstaat, der am Anfang von Gottes Schöpfung steht. Adam hatte kraft seines Willens darüber zu entscheiden, ob dieser Gottesstaat als für sich bestehendes Eines in ewiger Harmonie in sich ruhen oder ob diese Harmonie sich lösen und aus dem Einen ein Zweites, Gestörtes, Ungöttliches hervorgehen sollte. Er entschied durch den Sündenfall: der Erdenstaat ward geboren.

Dieser Erdenstaat ist nicht in Gott, ist Gott entgegengesetzt. Die Seele wird darin nach unten gezogen, in die Tiefe, in die brennende Öde der gefallenen Engel. Der Erdenstaat ist beherrscht vom Trieb zum Teufel. Wie Adam nicht Gott wollte, sondern sich und darum nicht in Gott blieb, so will der Sünder nur sich, das Irdische und dessen Wirklichkeit. Im Paradies wäre auch gezeugt worden; aber ohne die concupiscentia carnalis, die fleischliche Lust [9]). Denn dort ist alles Seligkeit. Die fleischliche Lust ist der rote Faden der Erbsünde. Im Paradies wären die Menschen auch gestorben, aber nur den leiblichen, nicht den geistlichen Tod.

Wir gaben vorhin dem Begriff „Wirklichkeit" den Sinn des Entfalteten im Gegensatz zum Unentfalteten, Absoluten. Das Entfaltete erschien als Werden, Ringen, Unzulängliches: so wie wir die Wirklichkeit unseres Daseins erfassen. Mit dem Mythos Augustins und seiner Seelenverwandten aber sind zwei Wirklichkeiten erschaffen: Erdenstaat und Gottesstaat [10]). Der Erdenstaat entspricht der „Wirklichkeit", in dem früher dargetanen Sinn: er ist die „Entfaltung im Unzulänglichen". Der Gottesstaat aber ist die Vorstellung von einer idealen Entfaltung des Absoluten. Solchen Gedanken von einer „idealen Welt" haben religiöse Geister auch sonst immer und immer wieder verkündet. Platon sprach ihn aus, wenn er von einem „Reich der Ideen" erzählte, und überall, wann und wo einer ideellen Organisation der Menschheit, einem „ewigen Frieden", einer vollkommenen menschlichen Gemeinschaft zugestrebt wird, schwebt dem Suchenden jenes ideale Entfaltetsein des Göttlichen vor.

Diese „höhere Wirklichkeit" hat keine priesterliche Einrichtung

der Erde in so erhabener Weise, der Tiefe wie der Breite nach, in einer himmelreichenden Gebärde zusammenfassend „versinnlicht" wie die ecclesia catholica.

Die Kirche ist der Gottesstaat auf Erden, soweit dieser in die niedere Wirklichkeit hineinreicht. Sie ist die Gemeinschaft der Heiligen, und da sie die unmittelbare Bindung mit der civitas Dei darstellt, gibt es außer ihr kein Heil. In ihr allein neigt sich für den mittelalterlichen Menschen die Gnade von oben herab über die Häupter der Sünder und in ihr strebt allein die Liebe empor, die wieder zu einem Sein „in Gott" will: amor Dei usque ad contemptum sui. Ein Aufsteigen der Geister vom Boden der Verdammnis, dem Erdenstaat, der nicht mit Gott verbunden ist: sie rühren und regen sich von der Liebe ergriffen, von Hoffnung und Glauben erfaßt. Ihr Leben, mögen sie Mönche sein oder außer Klostermauern ihr Dasein vollbringen als Fürsten, Kaufleute und Bauern ist irgendwie, im großen und ganzen getragen von jenem Streben zum Gottesstaat. Und wo sie es nicht sind, wo sie dem Erdenstaat gehören, bleibt in ihnen immer die dunkle Frage großer Sünde oder großer Ketzerei. Wo sie es aber sind, ist ihre Frömmigkeit jene Liebe und Demut, jene langsame Entselbstung, jenes Wachsen aus Irdischem ins Himmlische. Sie nähern sich mählich der Heiligung und wachsen in die Schar der Heiligen hinein. Durch sie alle geht eine Ahnung, die in letzter visionärer Erkenntnis und Sanktifikation zur klaren Schau wird: vom Gottesreich und seiner Seligkeit. Jenes Glück des „Reiches nicht von dieser Welt" ist der Gegenwart darum so schwer deutbar, weil nur der davon ein Gefühl haben kann, der irgendwie vom Absoluten einmal berührt ist, sei es auf dem Wege Laotszes vom Tao, sei es auf dem Wege Buddhas vom Nirwana, sei es auf dem Wege des Paulus vom Reich Christi.

Der Irreligiöse, der Typus unserer Zivilisationsepoche, ist auch dann noch irreligiös, wenn er zwar eine Sehnsucht nach dem Absoluten hat, aber nicht damit verbunden ist. Irreligiös ist nicht bloß der Mensch, der nicht mehr von Gott weiß und also logischerweise ihn auch nicht mehr „glaubt". Irreligiös ist auch der noch, der zwar von Gott „weiß", aber ihn nicht „hat". Dieses „Gott haben" ist das Entscheidende. Ereilich: wer Gott hatte, wußte damit noch lange nicht, ob er „erkoren" sei. Vor ihm blieb der Sündenballast mit seinen ganzen Hemmungen. Würde er darin im Jammer ertrinken? Würde er nie über die Furchtbarkeit der Beichte Pauli hinwegkommen: Das Gute, das ich will, tue ich nicht: aber das Böse, das ich nicht

will, tue ich? Würde er von Gott zur Gnade oder zur Verdammnis prädestiniert sein [11])?

So lebten jene Geschlechter auch im ewigen Ringen und Kämpfen. Sie erlebten zuinnerst die schauerliche Nacht der Sünde. In dem Ringen, dem Sorgen, der Ungewißheit des letzten Heils, der Beseligung in Frömmigkeit, der suchenden Liebe liegen die stärksten Triebe, die die göttliche Komödie ins Rollen bringen und hinan ins Licht führen.

Zwischen letzter Höhe und letzter Tiefe bewegt sich das Leben. Da ruhen unten die schwer Gebundenen, die ganz der terrena civitas verfallen sind, die nur sich wollen, die dem Teufel verfallen sind, der wie Luzifer sich auch wollte. Sie sind ganz Erdenkinder. Sie sind nicht einmal vocati: sie haben Gottes Ruf nicht gehört.

Oder: sie haben doch Gottes Ruf gehört, aber nicht den christlichen, sondern den eines heidnischen, römischen, orientalischen oder eines nordischen, germanischen Gottes. Alte dem Absterben geweihte Religionen regen sich noch in ihren Seelen, lassen sie trotzig sich aufbäumen. Sie suchen ihren Weg zum Absoluten, der ein anderer ist als der christliche; manchmal unverhohlen, trotzig kämpferisch; manchmal heimlich, ohne daß sie die Kraft hätten, sich reinlich zu entscheiden, sich wiegend im christlichen wie im heidnischen üppigen „Aber-Glauben".

Dann gibt es die große Masse derer, die des christlichen Gottes Ruf gehört haben, aber es nicht schwer nehmen, wenn sie ihm nicht folgen können. Sie rechnen auf Gottes Gnade und machen sich weiter kein großes Kopfzerbrechen. Sie sündigen unbekümmert weiter. Höchstens: das Gefühl der Sünde macht ihnen das Dasein noch pikant: Kultur der Troubadours.

All das, was hinabzieht ins Reich des Teufels, gehört auch mit zur großen göttlichen Komödie, das ein unendliches Gemälde ist, von tiefstem Dunkel aus unermeßlichen Wogen und Kämpfen der zwei Gewalten übergehend ins Licht, in letzte unsagbare Helligkeit.

So wenigstens stellt sich der seelische Prozeß dieses universalen Dramas dar; am deutlichsten erfaßt wird er, der ein Jahrtausend und länger wirkte, in jenem letzten ungeheuren Ereignis, bildlich, symbolisch: dem „jüngsten Gericht".

Historisch genommen ist die göttliche Komödie die Geschichte, das Schicksal der Kirche und der unter ihrer Idee und Macht lebenden, mit ihr gehenden oder ihr widerstreitenden Staaten des Abendlandes:

Hier Erde und Realität — dort Gemeinschaft der Heiligen und überwirkliches Dasein. Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil. Sie allein verbürgt die Einheit von Liebe und heiligem Geist, die erst die Sphäre für Erlösung schafft. Sie ist allumfassend; denn in ihr wird das einzigartige und in seinem transzendenten Wesen, so wie es ist, einmalige Reich Christi sichtbar. Sie ist die Walterin über das apostolische Erbe, ist irrtumlos, unumgänglich (als alle annehmende Mutter: mater ecclesia); sie ist unvergänglich und unanfänglich, da sie in ihrer Artung göttlich ist. Sie ist nicht nur eine unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, sondern der auf Erden sichtbar gewordene Gottesstaat [12]).

In dieser ecclesia herrscht „die Liebe Gottes bis zur Aufgabe des eigenen Selbst". Sie will den himmlischen Frieden, die pax caelestis: jenen Frieden, der restlose Harmonie des Seins in Gott darstellt, der „höher ist als alle Vernunft". Nur in ihr sind wirkliche „Tugenden", virtutes, möglich; nur hier sind die Lebensweisen göttlich und haben keine höheren Vorbilder über sich, wenn sie ganz christlich geworden sind. Die ecclesia stellt die „communio sacramentorum" dar; sie verwaltet und spendet alle Sakramente und sie ist die Vermittlerin aller heilbringenden Handlungen zwischen Gott und Mensch, wobei ihr das in den Evangelien ruhende lebendige Wort als Richtung dient [13]).

Man versteht von hier aus den alles überwältigenden Impuls, den der Mensch für seine Lebenshaltung mit diesen Gedanken und Entscheidungen des Geistes empfing.

Alles Leben als Gestaltung unter einem „Als ob" ist Komödie. Das Leben der mittelalterichen Kultur ist es darüber hinaus noch in einem besonderen Maße. Es ist sozusagen eine Komödie der Komödie. Natur, Dasein, Wirken in der Natur und aus ihr heraus ist die ursprüngliche, vom Absoluten unmittelbar inszenierte erste Komödie. Der Gedanke des Gottesstaates aber ist a-natürlich (nicht unnatürlich). Dieser spielt ein Dasein, führt eine Wirklichkeit herauf, die die natürlichen Lebewesen, die Menschen zwingt, eine zweite Komödie aufzuführen. Da er „a-natürlich" ist, verlangt er Bezwingung und Überwindung der Natur, soweit sie sich seinen Zielen entgegenstellt [14]).

Diese Natur aber ist es, die den Menschen auf Schritt und Tritt mahnt, wie sehr er im Grunde überall die Maske der „zweiten Komödie" trägt. Natur als „erste Komödie" des Göttlichen will nicht

vergessen und vernachlässigt werden, fordert ihre Rechte, Beachtung ihrer Gesetze. Der Mensch beläßt sie gern, soweit sie seine christlichen Kreise nicht stört, dort preist und rühmt er sie sogar als Offenbarung von Gottes Herrlichkeit. Jenseits dieser Grenzen gibt es zwischen beiden Kampf auf Leben und Tod. Dann ist Natur nicht mehr Paradies und Unschuld, sondern Hölle und Teufelstrug. Es entspinnt sich dort ein gewaltiges Ringen, wo die Sphären dieser beiden großen Komödien ineinander übergreifen, und je nach seiner persönlichen Veranlagung hat der Mensch damals dieses Ringen in sich ausgetragen. Hier ist das Reich der Passiflora.

Komödie erfordert immer irgendwie eine mise en scène. Welches Inszenesetzen, da Gottes Hand Sonnen und Planeten, die ganze Natur entrollte! Auch die zweite „über-natürlich" göttliche Komödie entfaltet eine erhabene Regie.

Alle Menschen, alle Dinge müssen (positiv und negativ) diesem Schauspiel dienen: Lebensordnung, Familie, Ehe, Liebesverhältnisse, Wirtschaft, Politik, Künste, alles kommt unter ihr Zeichen. In erhabenem Sinn war alles auf Schau eingestellt [15]). Das Luthertum, das diese Schau ablehnte, und noch mehr der Kalvinismus bedeuten recht eigentlich die Absage vom mittelalterlichen Christentum, vom Katholizismus auch in dieser seiner besonderen Wesentlichkeit. Bei aller Wendung nach Innen und Belassung mystischer Erlebnisse blieb diese große göttliche Komödie stark ästhetisch orientiert: Sie wirkte aufs Ohr durch Gesang, Litanei, Sequenz, geistliche Musik, aufs Auge durch prächtige Ausstattung der Kirchen, der farbigen Ornate der Priester, der kostbaren Meßgewänder, auf den Geruchsinn durch Weihrauch und jenen spezifischen unsagbaren Duft katholischer Dinge (Monstranz u. a.), auf den Geschmack durch das heilige Abendmahl, Genuß von Brot und Wein, auf das Gefühl durch die ganze anregende, zum Wunder lockende, das Göttliche vom Himmel herabbittende unaussprechlich lebendige Atmosphäre des kirchlich-klösterlichen Kultes, durch allen Glanz, der sich zusammenfaßt im Reiche Karls des Großen, im heiligen römischen Reich deutscher Nation der Ottonen und der Hohenstaufen.

Der Kindheit und unbekümmerten Jugend geziemt kosmische Unmittelbarkeit; Leben aus den Seinsgründen der Natur heraus, dem Alter, daß es Natur als Gleichnis nehme, daß es durch den vergänglichen Schein der Phänome hindurch ins Ewige blicke. Die mittelalterliche göttliche Komödie mutet daher nicht an wie ein Schauspiel der Jugend, sondern des Alters: Junge Menschen im Kloster,

Knaben im Chorgewand, Mädchen als Nonnen — wir Heutigen, soweit wir nicht mehr Teil jener mittelalterlichen Welt sind, empfinden in dieser Jugend immer irgendeinen geheimen Widerspruch zu ihrer eigentlichen Bestimmung.

Der Jugend ist daher a priori auch jene Lebenshaltung, jenes mittelalterliche „Als ob" immer am ungemäßesten. Nur die Kinder, die von den ersten Lebensjahren im Kloster waren, gerieten zuweilen weniger in Kämpfe und Widersprüche — zumal dann nicht, wenn sie innerlich alte Kinder waren. Die andern rangen hart, waren widerspenstig oder sie nahmen Kloster und Kirchendienst unbewußt als Theater, in dem sie dann besonders gern mitagierten, wenn sie mitsingen und in den Feiern mitwirken konnten.

Das Ketzerische der Naturwirklichkeit ging immer auf leisen Sammetsohlen auch für den Frommen als Teufel mit. Aber durch Allegorie und Überschwang im Symbolischen wurde es immer und immer wieder unschädlich gemacht.

Allegorie und Symbol waren die großen Media, in denen alles, was der mittelalterlichen Komödie widerstritt, was aus dem Reiche der nicht glatt in ihr aufgehenden Natur stammte, gewandelt wurde, so daß sie sich der Regie des Gottesstaates einfügten. Landschaft, Tiere, Pflanzen, Regungen und Wirken aller Geschöpfe bedeutete ein Neues, besagte etwas anderes (allegorein!), erhielt andern Sinn, als es vom Ursein der Natur her hatte. Man nahm so den Tatsachen dieser Welt Wucht und Macht.

Aber man übertrug die Macht der Natur ins eigne Reich. Dort konnte sie nun negativ (im Sinn der Verdrängung) wie positiv (im Sinn der Wandlung, „Geburt aus Wasser und Geist") wirken. Das Allegorisieren — das auch andere Kulturen zur Verwirklichung ihres „Als ob" anwandten — hat in der Literatur des spätrömischen Verfalls oft den Charakter des Mechanischen, Leeren, Automatischen, den grauen Schein seniler Lächerlichkeit angenommen. Auch manche Homilien des Mittelalters sind nicht frei davon. Aber sonst strebt die Allegorie zur Verlebendigung, zum Transponieren fremder Kräfte in eigene Sphären, zur Vertiefung und Vergöttlichung. So werden die Gesetze der Mathematik durch die Zahlensymbolik in neuem Sinne göttlich-lebendig, die Natur wird zu einem großen Bilderbuch Gottes.

Außenstehende pflegen in dem Ritus und Gepränge der katholischen Kirche besonders das Schauspielmäßige zu sehen, im ver-

gröberten Sinne: Betrieb und Spektakel. Sie erfassen dabei etwas Wahres, aber nicht den Kern; sie sehen nicht die erhabene innere Notwendigkeit, von der dieses Schauspiel noch immer Zeuge ist.

Es diente alles der göttlichen Komödie, und der Mensch, der sie mit durchführen helfen durfte, war schon dadurch groß, daß er mit allen Leiden und Seligkeiten gesegnet war, die eine junge Kultur ihren Trägern zu bieten vermag.

PASSIFLORA: MITTELALTERLICHES LEIDEN

„Uva was ih, getrettot pin ih,
vinum werdo ih."
Notker

Der Gang zu allem Großen in der Welt geschieht durch Schmerz. Alles Leben, auch alles höhere, wird nur unter Leiden geboren. Aber jedes schöpferische Dasein hat seinen Schmerz und hat ihn mit keinem andern gemein.

Auch das mittelalterliche Leiden war einzig in seiner Art. Es war ein fruchtbares Leiden, ein im großen Sinn gewolltes Leiden, weil es Erdenschicksal war. Der Buddhist blickte zu seinen hoheitsvollen, in Ruhe erhabenen, leidüberwundenen Buddha-Statuen empor. In ihnen sah er das Ziel; der Grieche schaute seine mächtigen herrlichen Götter. Auch sie waren ihm Vollendung. Der mittelalterliche Mensch aber umgab sich allenthalben mit dem Bildnis des gekreuzigten Christus. Dieses Bild bedeutet für ihn nicht Ziel, sondern „Weg": den Weg der Kreuzaufnahme. Nur durch den Schmerz erreichte er Christus. Er sah im Schmerz soviel Sinn, wie der Inder darin Unsinn erkannte.

Das Mittelalter hatte vor sich die gewaltige Aufgabe: Erreichung des Ewig-Christlichen, Vernichtung der irdischen Endlichkeit. Sinn des Lebens lag jenseits der Erde. Dem Griechen war die Erde „Kosmos" gewesen; und es ist bezeichnend, daß „Kosmos" für ihn außer „Erde" auch „Schönheit", „Ordnung", „Zierde", „Schmuck", „Welt" bedeutete. In der Erde lag für den Hellenen der Sinn des Seins. Dem mittelalterlichen Menschen wurde die Erde aber gerade zum Gegenteil von dem, was sie für jenen gewesen. Sie war ihm Qual, war ihm sinnlos, war ihm Chaos. Der Grund seines Leidens war das Irdische, das Ungeistige als das Hemmende, das Stoffliche, der Körper, der darum gemartert und ans Kreuz geschlagen ward, den man nicht mehr als etwas Wesentliches, als etwas Schönes, sondern als häßlich und vergänglich darstellte. Der Mensch mußte das Irdische, Sinnliche, das „Fleisch" ertöten, wenn er das Endliche überwinden wollte. Darum verachtete er alle blühende äußere Schön-

heit und wandte sich dem Sinnenverneinenden der Askese zu. Man kasteite sich und lebte womöglich in körperlich-widerlichen Bildern. Man stellte sich des Heilands gemarterten zerquälten Körper vor, versenkte sich in seine Kreuzigungsmale, und heilige Frauen tranken den Kranken den Eiter aus ihren Wunden. Man wandte sich womöglich von allem das Irdische fördernden Leben ab. Die Kinder verließen ihre Eltern, verleugneten alle natürliche triebhafte Liebe und gingen ins Kloster; sie wurden Reklusen, ließen sich in elende niedrige Höhlen einmauern und ihren Leib quälen. Sie suchten alles Organische aufzulösen und im Kampfe gegen das eigene Fleisch ihren Organismus zu stören. Störungen im Organismus aber sind „Krankheit", und so strebte der mittelalterliche Mensch in der Tat danach, „krank" in diesem Sinne zu sein. Wenn der einseitige größte Verfolger des Christentums im 19. Jahrhundert, Nietzsche, von der „christlichen Krankheit" spricht, hat er in diesem Sinne recht.

Man empfand die menschliche Unzulänglichkeit und Gebundenheit als sündigen Zustand, als Folge, Erbsünde, an der man litt: ein Gift, das nur durch Gegengift, ein Leiden, das nur wieder durch Leiden zu heben war. Man litt, solange man dieses Leben noch nicht überwunden hatte.

Sündhaftigkeit des ganzen Wesens des Menschen: das war die Diagnose für das Leiden, die man aufstellte. Das mittelalterliche Leiden stellt sich hauptsächlich als ein Gefühl des Sündigseins dar. Die radikale Entsühnung aber konnte nur durch den erfolgen, der das Beispiel eines sündlosen Seins gewiesen: Christus. Christus war Überwinder der Sünde und Weiser zum unvollkommenen Leben: „Fürwahr er nahm auf sich unsere Schuld." Er wurde das große Idol für alle, die nach Sieg über Sünde, Tod und Hölle strebten. Wie er vorbildlich überwindend gelitten hatte, so wollte man auch leiden, um zu überwinden. Austrinken des Leiden-Kelches bis zur Neige um zur Erlösung zu kommen: das ist die Entscheidung von Gethsemane und der Weg Christi. So empfand das Mittelalter Seligkeit im Leiden, dieselbe Seligkeit, die schon der Märtyrer im Flammentod gefunden. Vor der Überwindung der Welt stehen Unruhe und Schwachheit. Je tiefer aber einer leidet, desto stärker wird er im Übersinnlichen, desto näher kommt er dem Reiche Gottes. Gerade die nicht Gesunden, die irgendwie in ihrem körperlich-seelischen Befunde erschüttert sind, werden die ausersehenen Werkzeuge des Himmels. Der große Schmerz schafft die großen Märtyrer und Heiligen.

Der große Schmerz — man mißverstehe das Leiden nicht! Nicht das einzelpersönliche Leiden ist gemeint. Das eingeborene, allen Menschen gemeinsame, das universale Leiden ist es, das zu erleben den besonders darauf eingestellten, dazu geschaffenen Persönlichkeiten vergönnt wird. Sie sind unruhig in diesem Dasein, leiden, steigen dem Quell ihrer Unruhe nach, dem Verlangen, das Irdisch-Unzulängliche zu überwinden; und nicht eher findet diese schmerzende Unruhe ein Ende, bis sie ganz ruhen in Gott.

Weil Leiden Gott näher führt, bedürfen die suchenden Menschen geradezu der Schmerzen, des Kämpfens, des Bösen. Sie werfen sich fast dem Teufel in die Arme, um mit ihm zu ringen, sie suchen das Böse; denn je höher der Baum in den Himmel reichen will, desto tiefer müssen seine Wurzeln in die Nacht tauchen; je reiner, heiliger im Abglanz des errungenen Sieges, desto mehr ist die Seele vorher verstrickt im Kampfe mit dem Irdischen. Nur weil der Mensch den Teufel so nötig hat, haßt er ihn.

In diesem Sinne litten Paulus, Augustinus und die ihnen verwandten späteren Geister am Bösen und wuchsen daran. Sie reizten das Böse schon durch ihr Da- und Sosein und hetzten es gleichsam auf sich. Einer der besonders Anfälligen, vom Teufel Verfolgten, war der epileptische Notker Balbulus von Sankt Gallen.

Das mittelalterliche Leiden war Kampf des Menschen gegen die Natur und Kampf der Natur gegen den Menschen, der sie überwinden wollte. Aus diesem Kampf ging die großartigste Hysterie hervor, die jemals die Welt erlebt hat. Hysterie — das Wort als Tatsache, ohne herabsetzenden Beigeschmack genommen — bedeutet den Widerstreit der Naturkräfte gegen ihre Bekämpfung und Vergewaltigung. Die großen Heiligen des Mittelalters sind ausnahmslos große Hysteriker, zum mindesten haben sie ein entscheidendes Stadium der Hysterie durchgemacht. Die ewig bekämpfte Sinnlichkeit macht die Sinne überreizt, überscharf, überwach und hell. Der Körper, der umsonst nach Leiblichkeit verlangt, projiziert seine eigene Sehnsucht ins Imaginäre, in den Raum. Da erschrecken den Heiligen die verfemten Begierden als Spukgestalten der Hölle. Teuflische Mächte der Incubi und Succubi umgaukeln ihn, grause Hexen- und Teufelsfratzen einer überhitzten Phantasie führen den bösen Sabbath einer vergewaltigten Natur auf. Erst im höheren Rausch, nach Verjagung der Finsternisse, erscheint den Nonnen der Seelenbräutigam Christus und den Mönchen die Jungfrau Maria. Im letzten

Glück wird das höchste Sehnen erreicht. Kämpfe und Leiden der Heiligen führen zu den inbrünstigen Visionen der guten Mächte, da die bösen versinken, zu jener Ekstase bald schwer voll roten Blutes, dunklen Goldes und tief blauer Nächte, bald leicht in Ätherklarheit und himmlischer Erhebung, da Feinstes und Tiefstes sich zart verwirklicht.

Dann erreicht das Leiden der Hysterie seine höchsten Möglichkeiten: der Mensch wird in entzückter Schau des Transzendenten teilhaftig; er empfängt übersinnlich die Einprägung der Wundmale Christi; er erlebt das Göttliche unwirklich-wirklich. Aus der Hysterie gehen zum guten Teil all die kleinen und großen Wundererlebnisse und mystischen Ereignisse hervor, an denen das Mittelalter so reich ist. Aus ihr wird das Übersinnliche beschworen und das Jenseits geboren.

Christus erscheint aber nicht nur als Heiland, der das Leid überwindet. Er ist es auch, der es überwunden hat. Er ist der ganz Besondere, Einzige, dem das Leid nichts mehr anhaben kann, der von so unsagbarer Reinheit und Abgeklärtheit ist, daß das Häßliche der Leidenskämpfe hinter ihm im wesenlosen Scheine bleibt. Es ist das etwa die Sphäre des zwölfjährigen Knaben im Tempel oder auch die des auferstandenen Jesus. Es ist jener Christus, voll von Unberührtheit und doch von einem Berührtsein mit allem, der Christus der klarsten Liebe, jener Christus, der alles Sinnlichen, Hemmenden entkleidet, überirdisch, „himmlisch", der Christus, dessen ganze strahlende Gewalt mit armen Menschenworten nicht zu deuten ist. Darum ist es schwer, jenes Letzte, wovon jetzt gesprochen wird, zum Ausdruck zu bringen, weil hier nur Gefühl und nicht Verstand allein zu fassen vermag. Es ist der Christus, der nichts ist als Liebe, Güte und Gnade, nichts ist als Sonne und erdenentrücktes Lächeln, nichts ist als Seligkeit, die einfach klar und wirklich ist wie ein Kind, und die doch die ganze Welt umfaßt. Vor diesem Christus verschwindet alles Leiden, und in seinen heiligen Bezirken ist auch die Frage nach Schmerz und Qualen gar nicht mehr zu stellen. Und doch führt eine ganz feine Melodie von dem ärgsten irdischen Leiden, von der ausgesprochenen Hysterie hin auch zu diesem letzten innerlich durchglühten Kreise des Lebens, von dem Christus, der den Weg zur Kreuzigung schreitet, zu dem erlösten. Franz von Assisi, der seinen Leib in Schnee und Dornen wälzte, um die Sinnlichkeit zu vernichten, steht an dem einen Ausklang dieser Melodie, und derselbe heilige Franz, der die Vögel streichelt und Sonne, Mond,

Sterne und Blumen zu Geschwistern hat, steht an ihrem anderen Ausklang: beim seligen, lichterhellen Christus.

In dieser Melodie aber sind alle Menschen befangen, die christlichen Geistes einen Hauch verspürt haben; allen erklingt sie, die dafür Ohren haben. In ihr steht der Kriegsmann, der niederkniet vor der hl. Monstranz, wie der Abt, der segnend die Hände hebt, der mühselige und beladene Arme wie der reiche Kaufmann, der weltgewandte Höfling wie der stille Mönch in der Zelle. Für sie alle gilt die Entwicklung vom leidenden zum erlösten Christus, mögen viele auch von ihr nur wenig wissen, mögen sie in der Entwicklung langsam vorwärtsschreiten, stehen bleiben: das mittelalterliche Leiden ist begnadet, gesegnet gewesen mit diesem inneren Ziele.

Das Durchdrungensein mit der Liebe des Erlösers gibt diesem Leiden seinen letzten Adel, gibt ihm von vornherein zugleich etwas, das man nicht mit irdischen, „natürlichen" Maßstäben messen kann. Wenn wir vorhin von Hysterie sprachen, so gilt dieser Begriff irgendwie (tatsächlich) von der Natur her[1]); er wird geltungslos im Reiche des Über-Natürlichen; trotzdem bleibt das mit ihm Gemeinte bestehen, aber gewandelt, als ein Wunder, als ein Unaussprechliches, in dem Heroismus, Güte, Leichtigkeit seltsam zusammenfließen.

Dieser Zustand führt zur Heiligkeit. Der Heiligenglanz und der Glanz des Leidens und der Liebe sind unzertrennlich. Kein Heiliger des Abendlandes ist zu denken ohne die Leidenskrone Christi.

Das mittelalterliche Leiden hat etwas Heiliges, Überwindendes, Entsühnendes. Es ist zugleich unendliche Sehnsucht; ihre Dämpfung und ihr Anfeuerndes aber ist die Liebe, die in ihrem freiwilligen Dasein in der Welt ein Geschenk des Göttlichen und somit „Gnade" ist. Die Gnade ist das endgültige Heilmittel dieses Leidens: wenn alles versagt, so bleibt dieses Eine doch. Aber ebenso ist mit der „Gnade" deren Gegenteil gesetzt: „Gottes Zorn". Was nicht hinangezogen wird, was nicht in jener Welt aufgeht, was ungöttlich ist, was fern der Liebe bleibt, ruht unter Gottes Zorn. Je ferner der Gnade, desto näher dem Irdisch-Allzuirdischen, desto näher dem Gegensätzlichen zur ewigen Liebe und Erlösung, desto tiefer im Inferno. Als furchtbarer Gegenpol zu Liebe, Gnade und Erlösung, Himmel bestehen Liebeleere (nicht Haß!, der Liebe nahe verwandt, aber ihr nicht kontradiktorisch ist), Zorn Gottes, Verdammung, Luzifers Eishölle. Je liebeleerer, desto trostloser ist das mittelalterliche Leiden; und konkret in einfachen, furchtbar klaren Bildern faßt sich das Leiden in den Vorstellungen von Tod und Teufel, Leben und

Engel (Heiligen, Fürbitter), Hölle und Himmel. Die Symbole sind unausschöpflich, und unter ihnen leben die Menschen. Je näher dem Himmlischen, desto ekstatischer, in dünnerer Luft atmend, desto sublimierter im Leiden, desto feiner reagierend auf Anfechtung wie Unterstützung ist die Seele; desto heller, durchsichtiger, eindeutiger wird sie. Je näher dem Gehenna, desto dunkler, dumpfer, dämonischer, aufgeregter, in dicke, schwafelnde Dämpfe gehüllt, desto vieldeutiger ist das Dasein.

Das Leiden ist so das Glück des mittelalterlichen Menschen. Glück aber ist zugleich nichts anderes als Freude. Und so geschieht das Wunder, daß das, was wir erst Leiden nannten, im Grunde Freude ist. Die Leiden der Heiligen wandeln sich in Seligkeit. Je tiefer im Leiden und näher der Erlösung, desto größer in der Freude. Bis im Erlösten Freude und Leid eines werden. Das ist letztes Mysterium.

Mittelalterliches Leiden: Man sollte nun im letzten Sinne lieber sagen: „mittelalterliches Werden". Was aus den Leiden erblüht: Passiflora ist wohl die aus Leiden gewordene Marterblume — aber sie ist jetzt zugleich die Blüte der Erlösung, sie ist zuletzt die weiße Rose des Danteschen Himmels:

„In forma dunque di candida rosa
Mi si mostrava la milizia santa,
Che nel suo sangue Cristo fece sposa." [2])

Eine große Gärtnerei von Passiflora aber war das Kloster. Denn nirgends kann das große Werden im christlichen Sinne dieser Epoche so entscheidend hemmungslos gefördert werden wie hier. Mochten auch überragende Geister noch so sehr bestrebt sein, die Erde dem „Gottesstaat" anzunähern: Erde blieb Erde. Aber hier im Kloster war man erdentrückt. Es breitete sich rundum eine Atmosphäre freundlicher Brüderlichkeit im Sinne St. Benedikts, geistiger Gemeinschaft, die von vornherein ein Sein im Transzendenten anstrebte und bestätigte. Nirgends ist wie hier alles und alles der Gekreuzigte und Auferstandene, dessen Lob ertönt von Mitternacht zu Mitternacht in unaufhörlichen Gottesdiensten und Gesängen.

Da lebt der Mönch in einer Luft, die allenthalben von Ewig-Christlichem gesättigt war, wo das Irdische zum Schein und Verwesungswerten wurde. Das konnte sich zeigen als strenge Askese, in der der Mönch den Blick ständig zu Boden senkte, um nicht abzuirren in die umgebende Sinnenwelt. Das konnte sich aber auch

zeigen in dem geheimen Lächeln des abgeklärt Wissenden, der mit Paulus die Erlösungsbedürftigkeit aller Kreatur in der blühenden Umgebung, dem Klostergarten mit seinen fremdländischen Pflanzen und der Umwelt der Zelle mit Landschaft, Tieren und Menschen erkannt hat. Alles was zu Gott führt wird in den Vordergrund des Erlebens gestellt; alles, was ans Irdische fesseln konnte, wird zurückgedrängt und womöglich überhaupt ausgetilgt. Wie das Auge nur gerichtet sein sollte auf den Glanz des Altars und der Monstranz, so der Geschmack nur auf die Lieblichkeit der Hostie. Während des Essens, wo tiefe Ruhe zu herrschen hatte, ertönte die Stimme des Vorlesers aus den Evangelien und lenkte schon so vom Speisegenuß ab. Das Gehör sollte sich des Hanges am Irdischen im Wohllaut entwöhnen; um so mehr war ihm Wohllaut vergönnt, der Himmlisches verkündete: die Psalmen Davids, Sequenzen, Hymnen und die ganze große Kirchenmusik. Der Geruch war von allem Irdisch-Lieblichen abgelenkt. Dafür aber spürte der Heilige den Duft der Heiligkeit bei frommen Menschen und Visionen. Der Teufel roch wie Pech und Schwefel. Und der mystische Dampf des Weihrauchs, der so fern allem Wald- und Blumenweben, exotisch, von kühler, unsinnlich-übersinnlicher Süße, wurde, weil immer im Zusammenhang mit frommen und heiligen Handlungen, als heilig empfunden.

Das Klosterleben war der langsame Entsinnlichungsprozeß. Im Kräutergarten zog man Antiaphrodisiaca, um mit ihnen auch so dem Geschlechtstrieb entgegenzuwirken. Man suchte die Kräfte des Leibes zu dämmen und abzuschwächen durch Kasteiungen, Geißelungen, Tragen von Bußketten u. ä., auf jeden Fall aber über Leib und Sinnen hinauszukommen, eine Lebenshaltung zu gewinnen, in der alles Irdische nicht mehr wesentlich war.

Am aufgeregtesten und leidenschaftlichsten in der schmerzgesegneten Entwicklung waren die glühenden Asketennaturen, die Reklusen und die strengen Heiligen. Es waren die ohnehin irgendwie „erschütterten" Gestalten des Klosters, die einen Überschuß von Männlichem oder Weiblichem in sich trugen und die vor dem Überwallen des inneren Lebens am wenigsten sicher waren. Je voller das Blut in ihren Adern rollte, desto hitziger waren Kämpfe und Anfechtungen. Sie lagen am schonungslosesten im Krieg mit dem Bösen, fühlten am klarsten seine ganze Ruchlosigkeit; manche überwanden die Periode der Stürme ihr Leben lang nie; viele aber kamen zu dem entscheidenden Durchbruch, da göttlicher Friede sie rein und im Glanz der Abgeklärtheit umfing. Dann trafen sie sich mit den

sanften, den stillen, pflanzenhafteren, denen Liebe und Gnade von vornherein schon durch ihre ganze innere Anlage wärmende Sonne war, die weniger Widerstände zu überwinden haben, weil sie, schon früh dem Irdischen fremd, brave kindliche Patienten im Dienste des Ewigen sind. Sie sind von vornherein Gottes Kinder; sie gehen fast gar nicht durch das Reich der Erwachsenen, der Großen, der Menschen, die erfahren, was Sünde ist. Sie bleiben der Hysterie in dem oben angedeuteten Sinn fern. Ihr Leiden liegt sozusagen schon hinter ihnen im Blut ihrer Vorfahren. Sie treffen sich irgendwo mit den anderen, die als Individuen größer sind als sie und wandeln mit ihnen die große Prozession zur Erlösung.

SANCTUS BENEDICTUS

„Peut-être le plus grand fait historique du moyen âge."
Viollet-Le-Duc

Zu den größten Taten des Menschen gehört es, Ideen, die aus dem Dunklen des Weltgeistes emporsteigen, ans Licht zu verhelfen, ihnen Wirklichkeit und Gestaltung zu verleihen: „Columbus-Taten". Die neuen Formwillen des Lebens pochen an die alte, müde und erstarrte Oberfläche, zersprengen sie, wälzen um, rufen Hyle und Chaos hervor, dann drängen sie selbst in den Stoff, der sich ihnen unbeholfen, grotesk anhängt. Ihre Wirklichkeit harrt noch der Ausfüllung, Erfüllung, des Dichtwerdens von innen nach außen, der vollkommenen Kristallisation, harrt des Menschen, der ihrer Forderung Gültigkeit gibt.

Sie selbst sind streng und unwiderstehlich; aber als strenge Aufgaben sind sie nur klaren und selbst unwiderstehlichen Menschen möglich. Daß der Stoff sich ihnen ganz hingebe, dazu bedarf es der Güte und der Liebe, der Ruhe, die unverdächtig ist; denn alles Neue, zumal neue Geistigkeiten sind dem trägen Stoff stets suspekt. Wer dem Geistigen Gefälligkeit und Leichtigkeit verleiht, der gibt ihm die ganze Erde.

Ein solcher Zauberer war der Italiener Benedikt.

Er hat das Feuer des südlichen Menschen in sich getragen, was auf langer Einsiedlerwanderschaft, durch Erfahrung und Alter in die volle reife Wärme der ausgekochten Traube sich wandelte: solche Wärme spüren wir wunderbar einnehmend in seiner Klosterregel. Dort herrscht eine Luft, die die Seele einlädt, sie selbst zu sein: sie wird darin nicht frieren, sondern wohlig sich in ihr dehnen.

Durch Benedikts Regel geht südlicher Frohsinn. Strenge wandelt sich bei ihm zu Innigkeit.

Er gehörte zu den kindlich genialischen Naturen, denen alle Dinge, alle Leiden, davon seine Legende voll ist, zum Besten dienen. Sein Werk zeichnet sich bei aller Tiefe durch Einfachheit und unkompliziertes Wesen aus. Seine Regel war überall bis zu Ende ge-

dacht, so daß sie klar und kristallen wurde wie alles wirklich Große es sein muß. Überdies war Benedikt eine römische Natur. Daher hatte er seine eminente juristische Fähigkeit.

Das Beisammensein aller dieser Momente rief die werbende Kraft wach, mit der St. Benedikts Gedanke die Welt eroberte.

Er hatte die Güte und Linde, die der hl. Hieronymus nicht besaß. Hieronymus' Klostermission scheiterte an dem überheftigen Wollen, der aufgeregten Seele, die er seinen mönchischen Gemeinden mitgab. Sie war zu selbstisch-isolierend, vergewaltigend.

Der Vorstoß des hl. Hieronymus zeigte nur das starke Drängen der klösterlichen Idee nach Verwirklichung und Expansion. Sie hatte schon stark an das Dasein gerüttelt: in der afrikanischen Leidenschaftlichkeit Augustins, in des hl. Martin nördlicherer Frömmigkeit. Es waren hier und da Mönchgemeinden entstanden, aber sie waren einsam, vereinzelt, Kreise, die in sich beharrten, von geringer Auswirkung auf die Umwelt.

Die eigentliche Bindung mit dem Leben vollzog erst Benedikt. Er machte die benediktinische Durchgeistigung des Seins möglich; durch ihn wurde die restlose Ausprägung des christlich mittelalterlichen Menschen verwirklicht. Die Kirche als solche konnte nur die große Gemeinschaft der Gläubigen schaffen, aus der sich kraft eigner Individualität die Heiligen und Seligen erhoben. Sie hatte ein gewisses Niveau erreicht, über das hinaus sie infolge ihrer Katholizität den Menschentypus nicht führen konnte: es war das Niveau des spezifisch-katholisch-mittelalterlichen Menschen. Benedikt und sein Werk ermöglichte die Erhöhung jenes Typus-Niveaus im Benediktiner-Orden. Der mittelalterliche Mensch als Typus wurde reiner, strenger, höher in seiner Darstellung, Auswirkung, Aktualität und Intensität, rückte dem Ideal, dem Göttlichen näher. Damit ist zugleich eine allgemeine Erhöhung der Kultur gegeben. Zwischen den beiden Kraftzentren, dem grundliegenden kirchlichen und dem obliegenden klösterlichen, findet ein lebendiger Austausch statt, der eine Durchstrahlung und Erwärmung des allgemeinen Erdenlebens zur Folge hat.

Der Klostergedanke Benedikts ist die monumentalste Verwirklichung der Gemeinschaft im großen Stil — wenn man nach Intensität und Tiefe mißt — die bisher das Abendland sah.

Bei der breiten Wurzelung des Daseins schuf Benedikt der Idee einen freundlichen Pflanzgarten. Der Geist wurde mit Sinnhaftigkeit, Wirklichkeit gespeist und durchdrängt, so zwar, daß das Transzendentale nie verletzt wurde. Benedikt verstand wunderbar, wie

es eben nur kindliche Art vermag, an der Grenze von Transzendenz, absoluter Geistigkeit und dem Wirklichen, mit Ehrfurcht und Unbefangenheit ein freies glückliches Wechselspiel zwischen beiden Reichen erstehen zu lassen. So drang organisch das Transzendente in das Klosterleben ein. Es ging durch Benedikts ganze Schöpfung (Schöpfung als sein persönlichstes gefaßt, nicht etwa als das, was hernach die Menschen aus ihr machten!) allerfeinste himmlische Jenseitigkeit. So konnte er getrost den Wein und Dionysos gelten lassen. Selbst hier lächelte Christus herein.

Dabei ist dieses allerzarteste Gewebe fest, voll und klar. Greifbar, faßlich, einfach, einleuchtend, zwingend ist diese Klosterregel, die man so leicht lernt und nie auslernt, weil sie eine ganze Welt in sich birgt. Nur so erklärt sich ihre Weltgewalt.

Sie gibt und gebietet ganz einfachen Kult. Aber dieser Kult enthält die Aufgabe der Unendlichkeit. Wer hierzu Ja sagte, der wurde zum Wesentlichen, Göttlichen hinangezogen. Je mehr er sich in den Kult, in die Erfüllung der Regel vertiefte, desto tiefer wuchs er in die dem Kult immanente Aufgabe, desto höher stieg er ins Transzendente hinein.

Intensiv wie extensiv bedeutete daher die Leistung Benedikts einen Prozeß der Heiligung, des Verlebendigens, Verwesentlichens. Dem Verwesentlichen muß das Verwesen vorausgehen. Wer die Regel innerlich erfaßte, dem erstarb alles Unwesentliche, dem blühte eine Welt auf, die über das Alltägliche, Dumpfe, Stumpfe, Ewig-Gleiche, Vegetierende hinaus führte zu einem Frieden und Glück, die höher sind als alle Tagesvernunft.

Aber dieser vollkommene, organische Zusammenhang von Stoff und Geist, der ins Absolute hinanführte, adelte auch Kraft und Willen, die sich in irdische Werte umsetzen. Wo der Benediktiner die Wirklichkeit berührte, schwand Barbarentum und Rauheit. Jene Energie, die im Innern lebte, befähigte die fleißigen, willigen, friedlichen, ruhigen Mönche, Kulturförderer ersten Ranges zu werden. Ihre auf stofflich freundlicher Grundlage aufgebaute Regel gab ihnen Kraft und Selbstverständlichkeit, auch den Pflug zu handhaben. Sie hieben umsichtig die Wälder aus, wandelten steinigen und morastigen Boden in fruchtbares Wiesen- und Ackerland, legten Behausungen und Straßen an und riefen in einem armen, wüsten, barbarischen Land Wohlstand, Gedeih, Gesittung hervor. Langsam, zäh, nachhaltig. Aus dem Geiste St. Benedikts heraus: cruce et aratro.

Das Kloster Sankt Gallen, wie es zu Notkers Zeiten in seinen

räumlichen Verhältnissen bestand, war getragen von Geist und Willen St. Benedikts, der den Klöstern Vollkommenheit an allen irdischen Bedürfnissen empfahl.

„Wenn sich ein Neuankommender zur Aufnahme ins Kloster meldet, möge ihm der Eintritt nicht leicht gewährt, sondern mit ihm nach der Ermahnung des Apostels verfahren werden: Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind. Wenn sich der Ankömmling aber durch beharrliches Anklopfen bewährt, und wenn es sich vier oder fünf Tage erwiesen hat, daß er zugefügte Unbilden und die gegen seinen Einlaß erhobenen Schwierigkeiten geduldig erträgt und bei seiner Bitte beharrt, so gestatte man ihm den Eintritt und lasse ihn einige Tage in der Wohnung der Gäste zubringen[1])." St. Benedikt konnte nicht nur auf die Werbekraft seiner Idee vollommen vertrauen, wenn er solche Hindernisse an den Anfang setzte. Er ging auch auf Zucht und Auswahl aus.

Seine Klosterordnung war aristokratisch. Der Abt des Klosters hatte die entscheidende Macht: „Nachdem er den Rat der Brüder angehört hat, überlege er die Sache bei sich und tue dann, was er für das Nützlichere hält[2])." Wie eine Pyramide stieg die ordnende Macht im Kloster empor. Aus der großen Schar der Mönche, der jungen und alten erhoben sich die Führernaturen, die gereifteren, einsichtigen, leitenden, aus diesen wieder die Vorsteher und Dekane: bis alle diese Kräfte in der Spitze, der Persönlichkeit des Abtes sich zusammenfanden. Durch diese Aristokratie aber ging Demut, Achtung vor dem andern, Demokratie, gedämpft, fügsam, aber mitbestimmend. Eine Aristokratie des Geistes und der Seele sollte sich erheben aus dem Zönobium.

Jedes Führertum verlangt Dienen, das Benediktinische geht bis zur Selbstaufopferung des Dienenden[3]), es verlangt Aufgehen des Dienenden in der Idee; der Geführte soll gehorchen, auch wo seine geistigen, körperlichen und seelischen Kräfte im einzelnen stocken. Ihn soll die Glut des religiösen Gedankens selbst über die Hemmungen hinwegreißen; Gehorsam soll der Ausdruck der Innigkeit sein, mit der die Seele zu Gott drängt. Vorausgesetzt ist, daß alles Befehlen um Gottes Willen geschieht. So ist dieser Gehorsam ein freudiges Überzeugtsein von der Wahrheit der Organisation und der Führerschaft. Der mönchische Gehorsam im Sinne Benedikts ist kein Kadavergehorsam, kein Drill, kein Militarismus, sondern Hingabe, ständige Bereitschaft und frohes Hoffen, in der Erfüllung des Dienstes dem Göttlichen näher und immer näher zu kommen.

Im Führer des Klosters, im Abt, hat St. Benedikt sein eigenes Idealbild gesehen: den gütigen, väterlichen, weitsehenden, in aller Milde strengen. Solch ideeller benediktinischer Abt zog gleichsam Gesetzesfäden: sie waren fein und weich wie Seide für den, der innerhalb ihrer Ordnung blieb. Aber die Fäden wurden hart wie Diamant und schneidend scharf für den, der sie zerreißen wollte. Väterliche Güte und unerbittliche Strenge waren ein und dasselbe, waren identisch als reiner, klarer, starker Wille, zu Gott zu führen und Gott zu werden. Sie „erschienen" nur als Güte oder Härte, je nachdem sich der Mönch dazu stellte: zustimmend, ge-horchend, mit-horchend auf die Stimme der befehlenden göttlichen Macht, oder ablehnend.

Der Abt im Sinne St. Benedikts sollte der würdigste unter den Mönchen sein, d. h. der gottnächste, der das Amt des Mittlers zwischen den himmlischen Mächten und der klösterlichen Gemeinschaft ausübte. Er wird Stellvertreter Christi im Kloster. Aber Benedikt betonte nicht das Weihevolle, die priesterliche Hoheit, die Macht des Erwählten, sondern die Verantwortung und ihre Wucht. Darin liegt die rührende Bescheidenheit, Größe und Schönheit des benediktinischen Abtes, daß er alle Würde im Unterbewußten läßt, alle Macht durch Sein und Tun, nicht durch Daraufpochen und Prunken in Erscheinung bringt. Benedikt macht den Abt zum ersten und letzten Diener und adelt ihn so mehr als durch äußere Insignien. Hier ist gegeben die christliche Demut, die erhöht.

Benedikt gibt dem Abt alles. Nur der, dem alles gegeben ist, kann vollkommen werden. Um so furchtbarer bestimmend in seiner ganzen Bedeutung soll darum das Jüngste Gericht seiner Seele lebendig sein, wo er dereinst die Untersuchung vor Gott zu bestehen haben wird „über seine Lehre sowohl als über den Gehorsam seiner Jünger". Die Worte, die Benedikt über diese Verantwortung spricht, sind mit schwerem seelischen Senkblei behaftet. Sie verlangen ein unablässiges Mühen des Führers um die Geführten. Nur wer als Abt immer strebend sich gemüht, der darf auf Rechtfertigung hoffen. Aber die ihm Widerspenstigen werden mit dem Donnerwort geschlagen: „Am Ende dann wird der allgewaltige Tod diejenigen ereilen, die sich voll Ungehorsam seiner Seele entzogen haben."

In rechter Zucht und Lehre soll seine Wirkung auf die Klosterbrüder bestehen. Die Willigen werden schon seinen Worten zugängig, den Unwilligen aber werfe er die sittliche Macht seines Seins, seines Beispiels entgegen. Er sei ein Mensch in Christo und sehe nur auf den Menschen: „Er mache im Kloster keinen Unterschied der

Person; den einen liebe er nicht mehr als den andern, es sei denn, daß einer in Tugend und Gehorsam besser erfunden werde." Er selbst soll der vornehmste Ansporn sein, daß die Gemeinschaft menschlich sei, daß sie „wesentlich", Gottes voll werde. Aber sein So- und Dasein soll nicht egozentrisch in sich beharren, es soll geöffnet, Hingabe, Hilfsbereitschaft, Anpassungsfähigkeit sein: Einfühlungskraft, Übung in Menschenkenntnis wird von ihm verlangt; denn im Offensein des Herzens wird sein eignes Menschentum vertieft und erweitert. Man versteht und erfaßt die Menschen nur, soweit man sie in sich hat, oder sie in sich aufnimmt. Darin liegt der Urgrund des Gütig-Väterlichen eines Abtes im Sinne Benedikts, daß seine Seele kindlich aufnahmebereit und zugleich überlegen herrscherhaft das Aufgenommene zu meistern und zum Besten für sich und die Umwelt zu wandeln vermag.

Der Abt darf nie müde werden. Sein Kampf bedeutet ein stetes Vollenden seiner selbst und der Gemeinde. Denn: das Allgemeine im Ich nur steigt hinan zu höherem Kreise. „Was liegt an mir?" sagt auch der Mönch, aber in ganz, ganz anderem Sinne als Nietzsche. Dieser um dadurch alle Kraft in sich zur unerhörten Sammlung und Konzentration zu bringen, das Einmalige zu entfalten, jener um das Allgemeine, das Allgöttliche entselbstet, entrungen und entsprungen den Banden des Ichs frei ins Licht des Himmels zu erheben.

St. Benedikts Regel ist wegen ihrer großen Einfachheit und innigen Klarheit ganz nahe dem Reiche der Mystik. Zumal in dem berühmten Kapitel von der mönchischen Demut. Das Gesetz der Entselbstung, das durch die christlichen Jahrhunderte ging, barg viel Uraltes, Fremdes, Orientalisches; etwas von den Lockungen der Yoga-Praxis, von Buddhas frommer Selbstvernichtung, von orphischen, ägyptischen Besonderheiten, von den einsamen Erkenntnissen der Baum- und Säulenheiligen, von Gnosis und den Erlösungsdogmen der Kirchenväter. Nicht nur das kirchlich Anerkannte, auch das Bekämpfte wirkte hier, zusammen bildeten sie das geistige Fluidum, in dem die Schar der Suchenden den ihnen gemäßen Vergöttlichungsprozeß fanden. Die zwölf Läuterungsstufen der Humilitas bedeuten ein Abstreifen alles Lebensbejahenden, Irdischen. Nur das Geistige bleibt.

Der Mönch lebt von vornherein unter der erhabenen Suggestion, daß Gott ständig um ihn sei, ihn in allem Denken und Tun sehe und prüfe.

Wie der Jünger Buddhas ewig und immer die Vorstellung, daß alles Leben Leiden und sinnlos sei, vor den geistigen Augen

hat, so steht vor dem Antlitz des christlichen Mönches ständig Gott mit dem warnend erhobenen Finger. So ist er nie allein, immer auf der Hut, immer beobachtet, geprüft: entscheidende Trennung zwischen Sinnlichkeit und Geist wird hier vollzogen. Sprung- und kampfbereit wie ein Jäger, so wacht der Mönch über sich und seine Sinne [4]).

Die beiden ersten Stufen der Demut, des Weges zu Gott, entsprechen auffallend den beiden ersten Stationen des buddhistischen edlen „achtgliedrigen Weges": sammaditthi, sammasamkappo „rechtes Schauen", „rechtes Sichentschließen". Das „rechte Schauen" bedeutet, daß man sich unter die ewige Schau (des Leidens bei Buddha; des wachenden und beobachtenden Gottes bei Benedikt) stelle, das „rechte Sichentschließen" erfordert Revolution des Willens: beide Forderungen sind unabhängig voneinander entstanden und doch wesensverwandt von innen her.

Der Gehorsam darf sich nie und nirgends untreu werden. Er muß den Glauben an eigene Kraft behalten bis zu dem Grade eines credo quia absurdum est. Er muß ausharren in allen Prüfungen, weil ihm bleibt die Süße der Verheißung: „Wir überwinden in all diesem um dess' willen, der uns geliebt hat." Alles Irdische muß auf das letzte Lebensminimum zurückgeschraubt werden: alle bösen Gedanken — „böse" durchaus christlich verstanden — müssen vernichtet werden im Lichte des Bekenntnisses, der Beichte, in dem sie vor Scham sterben; mit dem Allergeringsten, Notdürftigsten soll der Mönch zufrieden sein und sich selbst verachten, erniedrigen. Denn alle Selbstachtung steigert das irdische Lebensgefühl. Alles Reden bindet ans Dasein. So soll der Mönch möglichst schweigen, soll nicht lachen, sondern sanft, ernst und ruhig sein. „Die zwölfte Stufe der Demut ist es, wenn der Mönch die Demut nicht bloß im Herzen übt, sondern sie auch in der äußeren Haltung des Körpers allen denjenigen kundgibt, die ihn sehen, indem er nämlich bei der Arbeit, im Chor, im Kloster, im Garten, auf der Straße, auf dem Felde oder wo sonst, beim Sitzen, Gehen, Stehen das Haupt geneigt, den Blick zur Erde gesenkt hält, indem er sich stets seiner Sünden wegen als einen Schuldbeladenen betrachtet und sich schon im Geiste vor Gottes furchtbarem Richterstuhle sieht." Die ganze Erscheinung des Mönches soll durchdrungen und gesättigt werden von dem Fluidum der Entselbstung, soll „vergeistigt", entsinnlicht, empfänglich werden für die geistigen Wonnen des Jenseits. So zwar, daß die Demut chronisch wird, daß dieser Zustand nicht bloß Zwang und Angenommenes, sondern Bedürfnis, Gemäßheit wird.

Aber für Benedikt kann Trübes, Quälerisches doch nicht das letzte Wort sein. Bezeichnend genug wie er — ganz Romane — in der Darstellung der zwölften Stufe von Ausdruck und Wirkung der körperlichen Erscheinung spricht! Denn der Italiener lebt nie (wie etwa der Deutsche) für sich, sondern vor den andern. Ihm kommt es auch auf Ausdruck und Form an, wo es dem Nordmenschen nur um die Sache zu tun ist. So bleibt er ferner nicht in düsterer Qual stecken, sondern erhebt sich zu einem Ausdruck innerlich wie äußerlich, der das Leid überwindet. „Wenn der Mönch alle diese Stufen der Demut erstiegen hat, wird er bald zu jener vollkommenen Liebe Gottes gelangen, die jede Angst ausschließt, mit der erfüllt er all das, was er früher nicht ohne Zagen beobachtet hat, nunmehr mühelos wie etwas Natürliches, Selbstverständliches: nicht mehr aus Höllenfurcht, sondern aus Liebe zu Christus, aus wirklich guter Gewohnheit und aus Wohlgefallen an der Tugend."

Wer diese innere Meeresstille erreichte, durch dessen Seele schritt schweigend Gott, und im göttlichen Schweigen erlebte er Hymnen und selige Gesichte. Er wandelte auf himmlischem Äther, alles Irdische lag als Fernes, Abgestreiftes, als Gleichnis und Vergängliches wesenlos geworden hinter ihm. Er tauchte nur noch hinein, um Kranke zu pflegen, die Brüder hinüberzuholen in sein lichtes Reich, um in letzten Schmerzen letztes Abschütteln von Erdenresten zu erleben. Ihm gingen die Tage hin wie ein stilles glückliches Dienen in Gott, in Wiegen und Träumen in seinem heiligen Kloster, im Sichschmücken und Bereiten zum Eingang in letzte Seligkeit.

Das Kloster war der freundliche Raum der mit seinem Gott geweihten Tage auch äußerlich der inneren Stimmung seines Wesens entsprach: irdische Zeiten waren versunken im Gottesdienst [5]) und seinen Stunden. Der Dienende kannte vor Gott nicht Tag noch Nacht. Denn also wollte es Sankt Benedikt: Gegen zwei Uhr nachts erklangen die Kirchenglocken zum Nachtgottesdienst; denn auch der Psalmist war nachts aufgestanden, um Gottes Lob zu verkünden [6]). „Es sollen die Mönche stets bereit sein, wenn das Zeichen gegeben wird, ohne Zaudern aufzustehen und einander zuvorzukommen im Dienste Gottes, jedoch mit allen Ernst und Anstand." Die Schläfrigen sollten bescheiden und freundlich gemahnt werden.

So begannen Tag und Werk, wunderbar durchwirkt von Transzendenz und Gedanken an und in Gott. Alles was irgendwie an Zeit verfügbar werden konnte, wurde in den Kult des Herrn gestellt. Im Winter war der Nachtgottesdienst ausgedehnter als im Sommer,

wo die Feldarbeit, das Bereiten und Pflegen des Klostergutes seine Zeit erforderten. Er war neben den Laudes der umfassendste Gottesdienst [7]). So wurde der Erwachende sofort in den Bann göttlich-geistiger Gedanken gezogen. Die reine Frühe des heraufdämmernden Tages wurde mit Meditation über Psalmen und Lesestücken ausgefüllt.

Dann kamen die Laudes.

Sie huben an mit dem Lob- und Preispsalm 66: Deus misereatur nostri et benedicat nobis „Gott erbarme sich unser und segne uns“ [8]), dem rechten Morgenlied: wie die Sonne aufleuchtet, so soll Gottes Antlitz dem Frommen aufglühen und ihm den Weg weisen, den er auf Erden zu gehen hat.

Confiteantur tibi populi deus
Confiteantur tibi populi omnes [9])

erschallt es zweimal voll Inbrunst: ein Lied, das voll ist von Freude (laetentur et exsultent gentes), Ehrfurcht und Triumphbewußtsein (et metuant eum omnes fines terrae).

Danach wurde mit Wechselgesang Davids gewaltiger fünfzigster Buß- und Bethymnus vorgetragen. Die ganze Sündenschuld, das Mißverhältnis zwischen dem eignen für sündig genommenen Sein und dem göttlichen Sollen wird der betenden Seele vor Augen gerückt.

Iniquitatem meam agnosco
Et delictum meum coram me est semper [10])

In Sünden empfangen, in Sünden geboren bleibt dem Menschen nichts anderes als die volle Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit vor Gott. In dem Sündenbekenntnis wird die Not ins Licht Gottes gerückt. Der Herzenswunde spürt seinen heilenden Odem. Nur Wahrheit vermag hier zu helfen und Gottes barmherzige Nähe. Indem der Irdische sich vollkommen erniedrigt, wird seine „Gestalt“ erhöht:

„Et exsultabunt ossa humiliata“ [11])

Der Fromme spürt die Nähe des reinenden, sühnenden, göttlichen Geistes und voll Inbrunst betet er:

„Cor mundum crea in me deus
Et spiritum rectum innova in visceribus meis
Ne proicias me a facie tua
Et spiritum sanctum tuum ne auferas a me
Redde mihi laetitiam salutaris tui
Et spiritu principali confirma me.“ [12])

Diese Worte sind nicht weit entfernt von den Goetheschen: „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir von Gott erbitten sollen." Denn alles himmlisch Edle nähert sich einer gemeinsamen letzten Sphäre. Ein Hochgefühl wurde durch diesen Psalm in der Seele der morgendlich Empfänglichen erregt, voll Opferfreudigkeit, voll Verlangen in der Stufenübung der Demut, in dem nun beginnenden klösterlichen Werke wieder einen Schritt der göttlichen Unendlichkeit näher zu kommen. In einem Lobgesang, der den Schmerz der Welt nicht mehr fühlt, klang das Lied Davids aus.

Immer weiter wurde der Mönch auf das Meer der heiligen Begeisterung von dem Psalmisten getragen [13]). Für jeden Wochentag folgen zwei besondere Lieder aus dem Reichtum dieser Bibelpoesie: die Seele flüchtet sich vor der Bedrängnis durch die Welt, durch die Feinde des Himmels in den Schutz Gottvaters, sie preist seine Allmacht, sie ist in seiner Güte trunken, sie ringt um seine Wahrheit, seine Nähe, seinen Sieg, in dessen Triumph sie tanzend dahinschreitet; sie ist wachsam, scharfsichtig, reizbar und hell, sie sieht Gott im Geist durch die Gefilde um das Kloster gehen und es segnen, sie ist zu Tode betrübt und himmelhoch jauchzend; aus immer neuen Ecken und Winkeln schreit sie zu Gott, in immer lichtere Zellen steigt sie, dann aber erkennt sie zugleich immer von Neuem die Wucht des Sündenmaßes, das sie peinigt, sie betet in Versen, die uns oft so gar nicht christlich erscheinen, in zutiefst jüdisch leidenschaftlichen Poesien, die, heroisch egoistisch, diesseitsbetont, auf Gerechtigkeit pochend, zuweilen von Knecht- und Handelssinn erfüllt sind, voll jener tapferen semitischen Tragik, die den Mönchen im Grunde fremd war. Aber diese Verse sind in das Medium der glühenden Augustinischen Er-Klärung und Verchristlichung getaucht und haben alles Jüdische paralysiert, soweit es sich nicht völlig in die mönchisch-mittelalterliche Sphäre auflöste.

Nach dem Canticum und den Laudate-Psalmen erfolgte auswendig im altchristlichen Brauch eine Lesung aus dem Apostel. Das Neue Testament und sein Geist ergriffen nun unmittelbar die Gemüter. Im Responsorium wurde die Seele erhoben und angezogen von dem Gegengesang, dem sie froh im dienenden Chor Antwort gab, ein Hin- und Herfluten der religiösen Inbrunst ergriff sie; mit feierlicher Gewalt warf sie sich in den „Hymnus". Schwer und voll rauschte hier fromme Seligkeit, bis sie langsam abebbte im „Versus", im Preisgesang des Zacharias, der Litania und den Schlußgebeten [14]).

St. Benedikt legte Wert darauf, daß am Morgen das Vaterunser vollständig und laut gebetet wurde, damit vor dem Tagewerk es ernst und eindringlich dem Einzelnen bewußt wurde „wie auch wir vergeben unsern Schuldigern" und der Mönch mit dem frühen Morgen durch und durch rein den Sonnenlauf begleite und heiliges Glied einer Gemeinschaft der Heiligen sei.

Dies war der erste Gottesdienst des jungen Tages. Aber der Psalmist hatte gesungen: „Siebenmal täglich verkünde ich dein Lob." In Abständen von etwa zwei Stunden folgten die kanonischen Gottes-zeiten: mindestens drei Psalmen mit Antiphonen wurden jeweilig gesungen und ein heiliger Text vorgelesen. Strenge Pünktlichkeit war die Regel. Die Zwischenzeit der Brüder war mit Arbeit und Privatandacht ausgefüllt [15]). Die von Gott schwingende Seele aber kam nie aus diesen frommen Gezeiten heraus: ebbte der Inhalt des letzten Gottesdienstes in der Seele ab, so füllte ein neuer den Kelch des Herzens wieder auf. Gewiß, es mochte vieles automatisch werden, vieles beim Massendurchschnitt der Mönche verloren gehen, aber die seelisch Tiefen, wirklich Bewegten und Beweglichen führten ein wahrhaft begnadetes erhöhtes Leben, von dem sich unsere arme Wirklichkeit gar keine Vorstellung zu machen vermag. Im Sommer, von Ostern bis Anfang Oktober, mußten sie gleich nach der Prim ein jeder an seine Arbeit gehen und diese bis zur vierten Stunde, also bis zehn Uhr vormittags, verrichten. Sie waren dann überall verteilt, in den Feldern, im Garten, in der Küche, der Bäckerei, im Handwerk beim Drechseln, Malen, Schmieden, in der Schule beim Unterricht, in der Schreibstube beim Abschreiben der Handschriften, in der Bibliothek beim Studium. Von zehn bis zwölf Uhr hatten sie dem Lesen, der Lectio divina obzuliegen.

Das Hauptmahl (mensa) — St. Benedikt gewährte am liebsten nur eine, höchstens zwei Mahlzeiten am Tage — schloß sich im Refektorium an. Die in geistigen Bezirken Verweilenden nahm hier sogleich eine Vorlesung aus dem Leben der Heiligen, der Märtyrer, der eigenen Klostergrößen in ihren Bann. Das Essen selbst wurde damit von vornherein in die untere Sphäre des nur zu Duldenden, Belanglosen gerückt. Durch lebhafte Inanspruchnahme des Gehörsinnes und des aufs Erbauliche gerichteten Geistes sollten der Geschmacksinn und die mit ihm verbundenen leiblichen Triebe paralysiert werden. Währenddem hatte tiefstes Schweigen zu herrschen. „Was aber beim Essen und Trinken nötig ist, sollen die Brüder einander

so darreichen, daß keiner gezwungen ist, etwas zu fordern" besagt die Regel. Nur die Stimme des Vorlesers durfte ertönen.

Die Speisen sollten leicht sein, um Blut und Lebenstriebe nicht zu erhitzen. Deshalb waren Pflanzenkost und Geflügel erlaubt, Fleischgenuß von vierfüßigen Tieren dagegen verboten. Nur die Schwachen und Kranken durften zu ihrer Stärkung davon erhalten. Zwei gekochte Speisen hielt St. Benedikt täglich für ausreichend. „Wenn Obst oder junges Gemüse vorhanden ist, so kann man davon noch ein drittes Gericht hinzufügen. Ein gutgewogenes Pfund Brot genüge für den Tag, mag nur einmal gegessen oder zu Mittag und zu Abend gespeist werden. Wird auch zu Abend gegessen, so soll der Kellermeister den dritten Teil dieses Pfundes zurückbehalten und ihn zum Abendessen geben." Wenn die Arbeit sehr anstrengend gewesen, so war es dem Abte belassen, die Mahlzeiten zu erhöhen, doch sollte unbedingt jedes Übermaß vermieden werden.

Auch hier forderte Benedikt von den Seinen jedenfalls nichts Unmögliches. Er verstand es, das Joch Christi sanft und seine Last leicht zu machen und allmählich immer größeren Aufgaben zuzuführen. Er zwang sie nicht einmal, Speisen zu essen, die ihnen widerstanden; denn „zwei" Speisen waren angeordnet, damit „auch die Schwächeren berücksichtigt seien, so daß der, dem die eine nicht zusagt, von der andern essen kann". Es war immmer die Möglichkeit zur strengeren wie zur leichteren Lebenshaltung offen gelassen, nur ein sanfter, unwiderstehlicher Zwang ging durch die Regel, und je nachdem das Kloster sie befolgte, sie verwirklichte oder vernachlässigte, entfaltete er sich stärker oder schwächer in den einzelnen Gemeinden.

Mit der angeordneten Mittagsruhe, die sich an das Mahl anschloß, hatte St. Benedikt besonders das heiße italienische Klima bedacht, das in den Stunden hoher Sonne Körper und Geist erschlaffte. Aber auch die wesentlich verkürzte Nacht erforderte ihr Recht. Die Mönche durften unter striktem Inhalten des Schweigegebotes auf ihren Betten ausruhen oder lesen.

Danach ging es wieder an die Arbeit, bis die Glocke zum Vespergottesdienst läutete. Es folgte das Abendessen, bei dem wieder die Lesung ertönen sollte, ferner das Completorium, der Schlußgottesdienst, der immer gleich nach Sonnenuntergang stattfand und in dem der Segen erteilt wurde

Das Werk des Wachenden war gedrängt, erfüllt von Pflichten: er hatte keine Zeit müde zu sein, keine Zeit zum Abschweifen, zum

Ausschweifen aus der großen göttlichen Kloster-Komödie, aus seinem Lebensschauspiel; er war immer Schauspieler, der nicht in die Gefahr kam, Spektator zu werden, sich anders zu beschauen, zu kritisieren als eben in seiner Rolle, in die er hineingewachsen, hineingezaubert war. Dem dämonischsten Mahner an das natürliche Schauspiel des Lebens, der am ehesten von dieser göttlichen Komödie abgedrängt hätte, Eros, wurde es in dem schnellen Kreislauf der kanonischen Horen tunlichst unmöglich gemacht, sich ins Bewußtsein des Mönches zu drängen. Er mußte sich im Netz des Unterbewußten verfangen, verkrampfen und seine Kräfte aufsaugen lassen vom Geistigen.

Der Mönch blieb immer in der Gemeinschaft, immer in der Regie des Schauspiels. Auch nachts, wo er mit allen anderen Brüdern zusammen im großen Schlafsaal [16]) ruhte. Während der Dunkelheit leuchtete hier ständig eine Lampe. „Die jüngeren Brüder", bestimmte die Regel, „dürfen ihre Betten nicht nebeneinander, sondern müssen sie verteilt zwischen den älteren haben." Denn die älteren, nahm St. Benedikt an, waren der Welt abgestorben und strengere Wächter im Geiste.

Dieses Leben empfing steigende Erhöhung und Bereicherung durch die in das Jahr eingeflochtenen Zeiten der Weihen, Feste und Feiern.

Am Sonntag, dem Tag des Herrn, hatte vollends alle irdische Arbeit, bis aufs Allernotwendigste eingeschränkt, zu ruhen und die Hingabe an Gott eine noch innigere zu sein als am Werktag. Der Geist sollte ruhen, ausruhen in Gott, durch Betrachtung, Stille und Meditation, aber auch Gott noch emsiger dienen: deshalb begann der Nachtgottesdienst, mit dem der Sonntag eingeweiht wurde, noch früher als werktäglich und war noch bedeutend erweitert [17]).

Aber auch den unwissenden Mönchen, die weder lesen noch schreiben konnten, trug St. Benedikt Rechnung. Denen, die „so nachlässig und träge" sind, daß sie lesen und meditieren nicht wollen noch können, soll man ein Handwerk oder eine Beschäftigung anweisen: denn Müßiggang ist der Feind der Seele".

Dazu kamen die Festtage der Heiligen, die den Sonntagen ähnlich gehalten wurden: an ihnen war die Bindung von Geist und Seele mit der Gestalt des verehrten großen Führers und Fürbitters besonders innig: man blieb ständig mit allem Erhabenen und Besten, was man in seiner Welt überhaupt haben konnte, verbunden; der Lauf der Jahre ließ immer dasselbe wiederkehren; man jagte sich nicht in der Fülle ab, suchte nicht nach Neuem, wuchs dafür ins Immerwiederkehrende, Blühende, Ewige hinein.

Am asketischsten gesinnt waren St. Benedikts Jünger in der Bußzeit, zur Erinnerung an das Leiden Christi. Die Regel empfahl: „Wir wollen an diesen Tagen etwas über unsere gewohnte Dienstpflicht hinaus tun durch besondere Gebete, durch Enthaltsamkeit von Speise und Trank; jeder einzelne opfere Gott etwas über das ihm bestimmte Maß hinaus, aus eigenem Willen und mit der Freude des heiligen Geistes, das heißt, er entziehe sich etwas von Speise und Trank, vom Schlafe, von der Schwatzhaftigkeit, von der Ausgelassenheit und erwarte so in der Freude geistiger Sehnsucht das heilige Osterfest [18])."

Die Gemeinschaft selbst sollte innerlich herzlich, äußerlich freundlich und höflich sein. Benedikt erkannte wie einst schon Buddha das starke, erzieherische, veredelnde Moment, das in der feinen, gütigen Form des Umgangs liegt: sie war bei den Benediktinern wärmer im Ton als in dem herbstlich kühlen buddhistischen Orden: „Sonach sollen die Jüngern die Ältern ehren, die Ältern aber die Jüngern lieben. Bei Nennung eines andern sei es keinem erlaubt, ihn mit bloßem Namen anzureden; vielmehr sollen die Ältern die Jüngern ‚Brüder' nennen, die Jüngern aber die Ältern mit ‚Nonnus' anreden, was so viel bedeutet wie ‚Ehrwürdiger Vater' [19])."

Begegneten sich zwei Brüder, so begrüßte der Jüngere den Ältern mit dem Grußwort Benedikts „Segnet!" Der Grüßende blieb dabei stehen, bis der Gegrüßte seine Benediktion gesprochen hatte und vorübergegangen war [20]).

Wir sprachen schon von der aristokratischen Klosterordnung, die nicht nach Alter, sondern nach Tüchtigkeit ging; in der Ehrung der Ältern durch die Jüngern lag das Motiv beschlossen, daß der längere Dienst im Kloster eine größere Reife, ein innigeres Verbundensein mit Gott, eine größere Gottnähe voraussetzte.

Zugleich war fromme Pflege der Greise, Kranken, Schwachen, der Fremden und der Gäste eine Guttat um Christi Willen. Ihrer Behütung und Betreuung widmet St. Benedikt sehr ausführliche Anordnungen [21]). Aber immer ist er darauf bedacht, daß diese nicht von der klösterlichen Hauptaufgabe ablenken: damit alles nur im Sinne eines Gotterfülltseins geschieht und sich in Demut übt wie bei Fußwaschung der Gäste, Geduld mit launischen Kranken, Nachsicht gegen Greisenunarten.

Auch wenn der Mönch einmal außerhalb des Kloster zu weilen hatte, immer zog der Geist Benedikts neue unsichtbare Fäden zwischen dem Mönch und der Kraftquelle seiner Existenz in Gott, dem Kloster.

Wo der Mönch auch war, im Walde, auf Wanderschaft, in Mission bei Fürsten oder Städtern, wenn die Zeit des Chorgebetes, der Gottesdienste kam, sollte er niederknien und die heiligen Minuten „für sich allein, so gut wie möglich, erfüllen", sich genau so metaphysisch im ewigen Gottdienen gehalten fühlen wie in seinem von den Heimatmauern des Kosters umfriedeten und erhöhten Dasein. Im Dienste für das Kloster draußen von äußerster Wachsamkeit und doch die Welt nur als ein zufälliges Außenspiel ansehend, sollte der Mönch stets von dem strengen Bewußtsein getragen sein, das er Gott allein gehörte. Bei Aufträgen, die sich in einem Tag erledigen ließen, durfte der Mönch draußen nicht essen, auch wenn er noch so dringlich eingeladen war. Benedikt setzte auf solches Vergehen die schwere Strafe des Ausschlusses [22]).

Des heiligen Benedikts Werk war somit ein großartiger Weg, das mittelalterliche Lebensideal zu verwirklichen. Daß freilich zwischen Ideal und Leben nur in seltenen Fällen, in Glücksstunden der Klöster und ihrer Geschichte, ein vollkommener Ausgleich, eine volle Harmonie bestand, davon bietet St. Gallen ein Beispiel.

Vom Mönchtum pflegt man in der Gegenwart zunächst nur zwei Seiten zu sehen: die eine ist die asketische, weltfeindliche. Das Wort „mönchisch" hat fast nur noch den Sinn von „verknöchert, lebenshemmend, finster-steril". Was man damit bezeichnet, was man darunter versteht, ist ein faktischer Auswuchs des Mönchtums ins Unfruchtbare. Die andere Seite ist die des idyllischen Vollglücks in Bier- und Weinbeschränktheit, wie sie besonders seit Scheffel und Grützner in gewissen Kreisen als wesentlich gilt. Auch sie ist nur Auswuchs. Weil die Schattenseiten des Mönchwesens so stark in den letzten Dezennien hervorgekehrt sind, darf hier wohl einmal das positiv-Wesentliche des Mönchgedankens in den Vordergrund gerückt werden. Das Mönchtum (aller Zeiten, nicht nur das des Katholizismus, also z. B. auch das der buddhistischen Orden) bedeutet als solches die Sammlung der dem Heiligen zustrebenden Menschen, derer die „Ernst machen" und Beispiel geben. In diesem Sinne wirkt das Mönchtum als befeuernde Macht im Volke. Das Volk des Mittelalters sah hier Vorbild, spürte heiligendes Wesen sich verwirklichen. „Eine jede Gemeinschaft", sagt Adolf Harnack, „braucht Perönlichkeiten, die ausschließlich ihrem Zwecke leben; so braucht auch die Kirche Freiwillige, die jeden anderen Beruf fahren lassen, auf die ‚Welt' verzichten und sich dem Dienst des Nächsten widmen, nicht weil dieser

Beruf ein höherer ist, sondern weil er notwendig ist und weil aus einer lebendigen Kirche auch dieser Antrieb hervorgehen muß. Er ist aber in den evangelischen Kirchen gehemmt worden durch die dezidierte Haltung, die sie gegen den Katholizismus einnehmen mußten. Das ist ein teurer Preis, den wir gezahlt haben [23])."

Wo ein Lebensideal entscheidend ins Große durchgeführt werden soll, wird Mönchtum als die Gemeinschaft derer, die es ernsthaft im Geiste verwirklichen, immer und immer Ziel und Verlangen bleiben [24]).

An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen — was Benedikt für das Mittelalter pflanzte, hat in kultureller Hinsicht tausendfältige Frucht getragen und ist heute noch überall dort fruchtbar, wo mittelalterliches Wesen bestehen geblieben ist.

LANDSCHAFT, RÄUME, HERRSCHER

„Scandens et descendens inter
Montium confinia
Silvarum scrutando loca
Valliumque concava
Nullus expers ut locus sit
Illius solaminis."
(Aus einem alten Prozessionslied St. Gallens)

Landschaft bestimmt entscheidend alles Leben. Auch das Kloster St. Gallen wird nur aus seiner Lage in Luft und Erde verständlich. Wie es zu Notkers Zeiten etwa gewesen, davon können wir uns verhältnismäßig leicht ein Bild machen; denn das Kloster bestand damals noch in der wesentlichen Anlage, die ihm Abt Gozbert in der Zeit Ludwigs des Frommen gegeben hatte. Der Bauriß von 830 ist uns als kostbare Seltenheit erhalten. Er ist im wesentlichen auch durchgeführt worden, wie er gezeichnet war.

Danach war der ganze Klosterbau, um mit Jakob Burckhardt zu reden, „merkwürdig verzettelt". Noch hatte man nicht den großen, alles zusammenfassenden Rhythmus in der Klosterarchitektur gefunden wie etwa später bei der Certosa zu Pavia oder der Abtei von Maulbronn. Das Kloster bot in Notkers Tagen den Eindruck einer kleinen mit Wall und Graben befestigten Stadt: um paar wenige mehrstöckige Bauten [1]) lagen lauter einstöckige Vierecke. Das waren offenbar niedrige Häuser, die oben in der Mitte der Bedachung eine quadratische Öffnung hatten, durch die Luft und Licht eindrangen [2]).

Das mittelalterliche architektonische Gefühl war hier noch in den Anfängen. Praktische Bedürfnisse, bereits an anderen Orten erprobt, hatten entschieden, aber noch war keine Konzentration und Ökonomie in der Anlage zu spüren; noch begegnete sich das Verlangen nach Ausdruck des eignen Lebenswillens, also auch des Religiösen, im Baulichen nicht so mit dem Wirtschaftlich-Notwendigen, daß es zu einer großen Harmonie dieser beiden Lebenskräfte und zu ihrer Verwirklichung in der Architektur gekommen wäre.

Doch lassen sich auch hier schon Spuren des aufkommenden neuen Raumbewußtseins erkennen: Die romanische Bauart bedeutet längst Durchbrechung der zivilisatorisch gewordenenen spätrömischen Baukunst von neuem Lebensgefühl. Die christliche Basilika ist lange jetzt über das Ausgerundete hellenistischer und römischer Architektur

hinausgegangen. Zwar ist die klösterliche Zelle eng und klein. Sie läßt das Gefühl von Wachsen in den Raum nicht aufkommen. Alle Kraft sammelt sich für den Raumausdruck im Münster. Es ist, als hindere man im kleinen das Raumbewußtsein, spare es auf, damit es hernach in gloriam Dei im Gotteshaus um so machtvoller hervorbreche. In St. Gallen ist das alles noch im Keimen. Erst später mit der Größe des Doms zu Bamberg und mit der Gotik dringt dieses Weltgefühl der christlichen Seele entscheidend durch.

Die Landschaft, in der der Mönch des Klosters St. Gallen lebte, in der er sich bewegte, die er sah und die unbewußt auf ihn wirkte, war nicht isolierend, still, sondern erfüllt von Bewegung eines durch sie treibenden weltlichen Daseins. St. Gallen lag vor der großen Scheidewand des Südens vom Norden, am Wege der Straße, die von Südwestdeutschland nach Italien führt. Im Frühjahr fuhr der Föhn auch über St. Gallen. Die Appenzeller Berge mit dem Säntis türmten sich gen Süden. Nach Norden gings über Hügelland zum Bodensee.

In St. Gallen trafen sich drei Nationen: Deutsche, Iren und Römer. Zu Notkers Zeiten war die irische Tradition noch durchaus im Gedächtnis. „Es waren abenteuerliche Gesellen mit bemalten Augenlidern und wallenden Haaren, den ledernen Quersack, darin Schreibtafel und Reliquien, auf dem Rücken, die truppweise durch das weite Frankenreich zogen [3])." Die Iren waren „gotische" Menschen — Gotik weit gefaßt im Sinne Worringers —, ausgesprochene Träger der nordischen Gotik, Menschen, deren Innenleben unter einem starken Druck stand, dem Druck des Gefühls für den furchtbaren Dualismus von Ich und Welt. Eine starke metaphysische Verängstigung, die dem Sinnenschein, den Tatsachen der Natur nicht traut, lebt in ihnen und schärft um so heftiger den Willen, der die Bindung mit dem Transzendenten erreichen will. Er weicht gern dem naturhaften Leben und seiner Gesetzmäßigkeit aus. Im Abstrakten, in der Setzung einer geistigen, die Gottheit beschwörenden Welt, der Kunst einer eigenwilligen geometrischen, nicht organischen Ornamentik [4]), findet er Beruhigung oder wenigstens ein Opiat für sein ins Unendliche jagendes, auf der Erde nie Ruhe findendes Gequältsein.

Auf der einsamen Erin, dem isolierten Norden, gediehen Menschen, die stärkste Exponenten der Gotik wurden. Sie waren geladen von gotischer Empfänglichkeit, reif und harrend neuer geistiger Ausdrucksformen, als ihnen ihre alte Naturreligion nicht mehr genügte.

Das Christentum ward für sie Erlösung und Erfüllung: hier waren die neuen geistigen Ausdrucksmöglichkeiten gegeben; der Dualismus zwischen Gott und Welt ins Unendliche gespannt, der kühnste Flucht- und Erlösungsversuch aus der Natur und ihrer Unzulänglichkeit gegeben.

Mit der Leidenschaft derer, die vom Harren siech waren, nahmen die Iren das Evangelium an und in ihren Willen auf. Dieser Wille wirkte intensiv wie extensiv.

Die Iren wurden die besonderen Förderer des mittelalterlichen Christentums und zugleich seine weitrufenden Verkünder. Sie zogen mit ihrer gotischen Botschaft gen Süden durch Frankreich, Deutschland und Italien bis Luxueil und Bobbio. Denn das mittelalterliche Christentum wird erst durch den nordischen Menschen, durch den Germanen vollendet.

St. Gallen birgt in seinen Evangeliaren (zumal dem berühmten Codex 517) die bedeutendsten und wichtigsten Zeugnisse jener irischen Gotik, die hier in der Kunst ihre Blüte fand. Gotik, nordisches Menschentum lebte und webte von Urbeginn um die Klosterzelle. Der hl. Gallus und Columban (6.—7. Jahrhundert) waren Iren und gotische Menschen mit gewaltigem nordischen Ausdruckswillen. Noch im neunten Jahrhundert lehrte der Ire Moengal im Kloster, war Vorsteher der inneren Schule und pflegte hier jene abstrakte Geistigkeit, ohne die die späteren großen Mönche St. Gallens nicht denkbar sind.

Je streng nordisch-geistiger, gotischer St. Gallen war, desto höher stand irisches Ansehen. Erst später schalt man die irischen Gäste Trinker und haßte sie, da das gotische Prinzip zurücktrat. „Geheime Gotik" aber hat es in St. Gallen immer gegeben, auch schon in der romanischen Bauart der Kirche.

In die nordisch-gotische Luft des Klosters drang erwärmend, beruhigend, lösend und mildernd, zugleich aufstachelnd gegen die Strenge die Sphäre des Südens.

Aus dem Chaos der geistigen Umwälzungen, aus dem Durcheinanderwogen der Völker, Menschenmassen und Weltanschauungen, dem ungeheuren Prozeß, der sich in den vorangegangenen Jahrhunderten um das Mittelmeerbecken abgespielt hatte, in dem Orient, Antike und Norden, in wechselnder Fehde, Austausch, Reaktion, Vorsturm, Rückzug, Kompromiß und Sieg sich gegenseitig ausgespielt, sich auseinandergesetzt hatten, war das erhabene Gebäude der ecclesia catholica emporgestiegen. Trotz aller Kämpfe politischer

und sonstiger Art ging doch eine große Sicherheit und Ruhe immer von ihr aus: Sie bot in Dogmen und Kultus die Ewigkeit. Wenn alles wankte, für den Menschen ihres Glaubens blieb, wenigstens später, seit Karl dem Großen, Roma aeterna das Rom, das den Kern der „kirchlichen Heilanstalt" ausmachte, der Pol, der unveränderlich die Himmelsrichtung andeutete.

Vom Norden kam ewige Unruhe, im Süden war Ruhe. So lebte auch nach diesen seelischen Perspektiven hin schon im mittelalterlichen Menschen südliches Verlangen in den Romfahrern: den Klosterinsassen wie den Laien, den einfachen Mönchen wie den Kaisern und Fürsten. Dem „Römischen Reich deutscher Nation" liegt auch jenes südliche Verlangen nordischer Menschen zugrunde. Die Großen des Nordens, Karl der Große, Otto der Erste, Luther, Goethe, Nietzsche haben den Süden immer schicksalsmäßig erlebt[4a]).

Für St. Gallen wurde jenes südliche mittelalterlich-Christliche wesentlich und wirkend hauptsächlich in der Klosterregel St. Benedikts. Die Klosterregel war italisch, neapolitanisch, gab Sicherheit und innere Linie der Lebensführung, sie war wärmend, freundlich, ruhig, ungotisch.

Zwischen Römer und keltisch-irischem Menschen stand der Deutsche, der schließlich Hauptträger der St. Gallischen Kultur war. Er war nordischer Mensch und behielt das Gotische als Grundtendenz, wenn auch der Süden ihm geheimes Ziel und ewige Beruhigung war. In St. Gallen selbst überwog bald das Nordisch-Gotisch-Einsame, Unruhige, bald das Südlich-Katholisch-Gemeinschaftliche, Ruhige[5]).

Aus dem genannten uns erhaltenen Bauriß des Klosters steigt hell und klar das Bild vergangener Zeiten auf.

Vom Säntis bis zum Bodensee erstreckten sich dichte Wälder. Ihr schweigender Ernst begann bald hinter den Wiesen und Feldern des Klosters; das Rodland war seit den Tagen des hl. Gallus aus einem Ackerfleck zu weit ausgedehntem gepflegten Gefilde geworden. Eine Laiengemeinde wohnte neben dem Kloster und hatte Teil am Weidegut. Meierhöfe, die dem Kloster dienten, hatten im Umkreis Lichtungen in die Wäldermassen gebahnt. Der Verkehr, das Rauschen der großen Welt, das Tagesgetriebe, dämpfte sich in den schweigenden Forsten. Es mußten schon große Heer- und Pilgerzüge kommen, wenn die Mönche des Klosters von der Wirklichkeit und ihrem Lärm eindringlich hören sollten. Sie kamen auch und

waren dann immer große Ereignisse: Kaiser und Abtbesuche, deren Echo sich im Kloster prächtig pompös gestaltete.

Aber im übrigen wurde hier der laute Lärm der Welt wie auf einem Samtteppich eingeschluckt. Das Materielle ertrank lautlos, das Geistige wurde als beseelender Hauch im Kloster um so spürbarer. Die Umgebung sorgte dafür, daß das Nichtige sich verflüchtigte, daß hier möglichst nur das für den klösterlichen Menschen Wesentliche Geltung habe [6]).

Wenn Klosterschüler heimlich ausrückten und Bauernmägde besuchten: es war dies nur das Spülen der abschäumenden Wellen eines Sees, der nach innen immer geklärter und lauterer wird. (So wenigstens in der guten Zeit.)

Von Konstanz erreichte man in sechs Stunden guten Rittes den Blick auf den goldenen Kirchturmhahn des hl. Gallus [7]). Und bald sah man das Kloster selbst: eine stadtähnliche Siedlung, kastellartig befestigt, außerhalb der Mauer die dürftigen Anwesen der Laien [8]), von denen sich das Kloster im scharfem Rechteck trennte. Die Längsseiten des Rechtecks wiesen von Westen nach Osten.

Stadtartig, kriegerisch und defensiv: unter diesem Eindruck, den der Fremde empfing, lebte der Mönch ständig. Die Zeiten waren (durch die Ungarneinfälle, Neid und heidnischen Haß in der noch nicht ganz innerlich-christlich gewordenen Umgebung) unsicher. Der Mönch mußte toujours en vedette sein. Er trug ständig ein Messer bei sich, das er nur zur Schlafenszeit ablegte. Die dadurch bedingte Stimmung und Gesinnung konnte sich in ritterliche Strenge bei den asketisch Gesinnten, in ritterliches „Hochgemüte" bei den weltlich-männlich Gerichteten ausbilden.

Der Gesamteindruck wurde weiter bestimmt durch die graue Kühle der mit Holzziegeln [9]) bedeckten Dächer. Aus ihr wuchs der Dom herauf: eine Basilika in romanischem Stil mit zwei runden freistehenden Türmen im Sonnenuntergang. Das Ganze offenbar von einer merkwürdig beseelten Ruhe; Ruhe, deren Seele ein Gemisch von östlich Byzantinischem, südlich Katholischem und nördlich Gotischem ist, die in der Erhebung des Domes geheim und geheimnisvoll sich verdichtend aufsteigt.

Auf die theoretisch energische Abgeschlossenheit und Zurückgezogenheit des Klosters wies der Eingang. Es war nur ein durch Zugbrücke jederzeit unterbrechbarer Zutritt an der Westseite des Kastells vorhanden. Vom Tor führte — wenn die Wirklichkeit hier dem Klosterplan entsprach — ein langer, schmaler, oben offener

Tunnel, ein Weg zwischen zwei Mauern ins Innere. Als schäme und scheue sich das Kloster, dieses sein Inneres preiszugeben, als zöge es sich vor dem Eintretenden in sich selbst zurück und müsse doch zugleich den Eintretenden erst in sich tief hineinholen, ihn absondern von dem Draußen, so mutet dieser lange Eingang an. Dann aber stellte das Kloster dem Eintretenden nichts anderes entgegen als das Wuchtigste, was es besaß: den Dom.

Der kanalartige Weg endete in einem zweiten Tor; durch dieses trat man auf einen halbkreisförmigen Platz; den Halbkreis schloß gleichfalls eine Mauer ab, an der ein überdeckter Säulengang entlang lief; der Platz hieß das „Paradies" (Vorhof, frz. parvis) und war ursprünglich für die Katechumenen [10]) und Büßer in der altchristlichen Kirche bestimmt. Vor sich hatte dann der Gast die Front der Kirche, die auf abschließender Basis des Halbkreises in Steinmassen emporstrebte [11]). Links vorn war der Eingang ins Gasthaus, zur rechten der in die Klausur. Das Praktisch-Bequeme verband sich hier mit metaphysisch-weltabwehrender Gebärde; ein Doppeltes lag so im Wesen des klösterlichen Empfanges: es konnte weltlich wie geistlich sich zum einkehrenden Tage stellen.

In der Kirche selbst faßte sich St. Gallens Kultur als sinnlich sichtbarer Ausdruck zusammen: Konzentration und Fülle zugleich. Die Geschenke der Jahrhunderte waren hier zusammengetragen. Die Kirche war massiv grundiert und nach Osten zu mit einem nur wenig hervorspringenden Querschiffe versehen. Ein Hauptportal in der Mitte gab es noch nicht wie heutzutage, weil auch die Rückwand einen Altar aufnahm. Durch eines der Tore zu beiden Seiten trat man in die Seitenschiffe. Eine Flucht schwerer Säulen, elf auf jeder Seite, lenkte den Blick auf den Mittelraum der Kirche, das langgestreckte Hauptschiff. Durch das Fenster seiner oberen Wände strömte das Licht herein und ließ allenthalben den Reichtum funkeln und aufleuchten, den das Kircheninnere barg.

Das Gefühl der freien Größe, zu dem diese Säulenhalle einlud, wurde aber wieder niedergehalten durch die vielen Gitterwände, die den unteren Raum quer durchschnitten und ihn in fünf Einzelabteilungen gliederten:

1. Der große Ostchor war durch vergitterte Scheidewände vom Hauptschiff abgetrennt und bildete mit der ihn deckenden Kuppel einen Raum für sich. Der westliche Chor war bedeutend kleiner und gleichfalls von dem Hauptschiff durch eine Gitterwand getrennt.

Das übrigbleibende Hauptschiff war wiederum durch Wandungen, Schranken oder Gitterwerke in drei Abteilungen gegliedert.

2. Der erste an den Ostchor angrenzende Raum enthielt in der Mitte die große runde Kanzel (ambo), über der ein hohes Kreuz ragte. Von hier aus ward zum Volke gepredigt. An der Chorwand standen zwei Lesepulte, auf denen die Evangelien und Episteln verlesen wurden; das eine für den Tag-, das andere für den Nachtgottesdienst bestimmt.

3. In dem weiteren sich daran anschließenden Raum stand der Altar des Erlösers mit dem Bildnis Christi am Kreuze.

4. Der dritte Raum, der bis zum Westchor reichte, barg das große Taufbecken und davor den Altar Johannes des Täufers und Johannes des Evangelisten.

5. In dem Westchor selbst führte eine Stufe hinan zum Altar des hl. Petrus.

Unten herrschte also Fülle, oben, über den Grenzgittern, Freiheit; aber die Freiheit stieg nicht nach unten; sie konnte sich den Besuchern der Kirche nur als ein zu Ahnendes mitteilen. Es lebte hier noch etwas von frühchristlicher Frömmigkeit mit Katakombenenge, Frömmigkeit einer Herde, die sich zusammendrängt.

Durch die gehäufte Pracht unten strebte der Pilger nach dem im Ostchor beschlossenen Allerheiligsten: nach der Krypta mit den Reliquien des hl. Gallus.

Der Ostchor enthielt zunächst vorn zwei Reihen von Stühlen und Sängerpulten; zu beiden Seiten je einen Altar: des hl. Benedikt und des hl. Columban; die Altäre füllten den Platz vor den Ecksäulen aus.

Im Chor war der Boden höher als im Hauptschiff. Treppen von je sieben Stufen führten zu beiden Seiten herauf. Unter dem Chor lag die Krypta. Zu ihr ging man in einem stufenlosen schrägen Gang in die Gruft des heiligen Gallus hinab.

Rechts und links waren im Presbyterium darüber die Sitze für die Kleriker errichtet. Um das Presbyterium lief ein gewölbter Gang, der nach der Kirche zu offen stand. In der Mitte sah man den Hochaltar des hl. Gallus und der Jungfrau Maria.

In den Seitenschiffen schimmerten viele Heiligenaltäre. Diese Heiligen umstanden Leben und Seele des Mönches als schweigende, segnende, drohende, fürbittende Gestalten. Sie stärkten Legende und Tradition, machten die Frömmigkeit bunt, blühend und bedeutend [12]).

Der große Heilige der Kelten und Merowinger Martin unterstrich die keltisch-westfränkische Richtung des Klosters, die schon der hl. Gallus und Columban bestimmten. Den Blick nach dem Berner Oberland lenkte St. Moritz, der merkwürdige, dunkle, im weißen Schnee das Martyrium erleidende Mohrenfürst. Denen, die Leid und Schmerz, Askese, Qualen und Angst trugen, traten die Erscheinungen des hl. Sebastian, Lorenz und Stephan als freundliche Tröster nahe, zum ergebenen Dulden mahnend, zur ekstatischen Wonne führend. Um der Keuschheit willen betete man zur hl. Agnes und zu den unschuldigen Kindlein. Mit der Mutter Gottes, der hl. Agnes und der hl. Cäcilie ging das Lächeln des Ewig-Weiblichen durch die im Kloster versammelte Männerschar: unerreichbar, fern, aber doch anbetungsmöglich und -würdig.

Von den Altären und Kostbarkeiten ist nichts mehr erhalten. Aber „die Durchsichtigkeit der Glasfenster, die Pracht der Kronleuchter und der Ampeln, die aus Gold, Silber, Elfenbein verfertigten und mit Schleiern von kunstreich gestickter Leinwand verhüllten Kreuze und Altäre, die bunt gewirkten Tapeten, die aus Gold und Silber getriebenen Reliefs an den Altären, die aus eben diesen Metallen verfertigten und mit Edelsteinen und Gemmen besetzten Kapseln zur Aufbewahrung von Reliquien, die herrlichen Meßgewänder, die Kelche, die aus Elfenbein geschnitzten oder mit Silber- und Goldblech beschlagenen und mit Edelsteinen besetzten Deckel der Evangelienbücher, die Stukkaturarbeiten, Wachsbilder, die Glocken usw. und der übrige Schmuck dieser mit allen Kunstwerken, welche jene Zeit hervorbringen konnte, prangenden Kirche werde in den Jahrbüchern und anderen Schriften des Klosters häufig erwähnt". Spärlich genug sind die Reste der erhaltenen Kunst des Klosters, und nur aus wenigen Überbleibseln einstiger Pracht, vor allem der prunkvollen Handschriften, können wir uns eine Ahnung ermöglichen von dem Glanz, den hier zum Ruhme Gottes der Thurgau barg.

Auch in der Kunst reichten sich wieder Nord und Süd die Hände. Architektur und Plastik waren, wie aus den Chroniken und Urkunden hervorgeht, im wesentlichen spätrömisch-byzantinisch orientiert. Der romanische Stil war noch in den Anfängen. Was damals geschaffen wurde, war zumeist altchristlich-epigonal. Aber immerhin erstrebte man im Gestalten der Materie Verinnerlichung. Charakteristisch ist dafür ein Werk wie Tuotilos Elfenbein-Diptychon eines Evangeliars. Darauf wird Christi und Mariens Majestät verherrlicht. Der Schöpfer Tuotilo, der wirklichkeitsfrohe Mönch, zeigt an sich frische

Phantasie. Nur ist er noch befangen in der allgemeinen Befangenheit einer Zeit, die zwar neuen Ausdruckswillen, aber in der Kunst noch nicht den Stil dafür gefunden hat. Seine Gestaltungen sind innerlich, kindlich geformt. Hier lebt noch das Südlich-Altchristliche. Vom Norden her haben dagegen die Miniaturen und Ornamente in den Handschriften irischer Mönche Seele und Gepräge erhalten. In der Tierornamentik des Codex Sangallensis 51 zeigt sich nicht Verinnerlichung des Wirklichen, also Verdichtung von Leib und Seele, sondern Vergeistigung, Abstraktion, Flucht vor der als Chaos gefühlten Wirklichkeit. Bezeichnend sind weiter die Farben der Bilder. Folchards Psalter arbeitet mit Gold und Purpur. Purpur ist Ruhe, Sättigung, Farbe der Antike und ihrer Begrenzung. Gold ist byzantinisch, ist magisch und beschwörend. Gold und Purpur bedeuten Wende und Übergang. Weiter werden verwandt das aufreizende Zinnober und das die Begrenzung bereits überwindende Hellgrün. Hier sind die Anfänge zur Durchsichtigkeit und Unendlichkeit des Gotischen gegeben.

Man hatte, als der Wohlstand des Klosters gesichert war, Verlangen nach Kunst und Schönheit, und bei manchem, wie bei Notker Balbulus, wirkte diese Umgebung mystisch und visionär anregend.

In dem helldunklen Glanze der Altäre, Nischen, Pulte und Schreine wurde die Seele des Mönches in eine Sphäre sakraler Weihe erhoben, wie sie wundersam in den innigen Sequenzen Notker Balbuli lebt.

Der Sinnenzauber wirkte heimlich, bettete Hysterische wie Gesunde auf dem Pfühl leidloser Betrachtung oder erhob sie ins Imaginäre der Vision. Die wechselnde Schattierung der Jahreszeiten und ihrer Feste gab Nuancen dazu: ein anderes war es, wenn die Mönche im kalten Winter die Frühandacht hielten, wo der Weihrauch in der Luft kalte Süße verbreitete; ein anderes, wenn sie in warmer Juninacht den Herrn lobten; ein anderes, wenn die Ostersequenzen die Erlösung verkündeten; ein anderes, wenn schwer und Todesschauer bergend das „Media in vita“ erklang.

Diese Kirchenräume des Klosters sahen Kaiser und Könige beten, Bischöfe die Monstranz ins Licht erheben, erlebten das Anschwellen des allgemeinen Lob Gottes und sein Abklingen. Sie hörten, wenn alle Pracht der Gemeinschaft verrauscht war in stiller nachtschlafender Stunde noch besonders eifrige Fromme Gebete lispeln. Da raunte es in verlorener Stille. Allerlei Schatten und Lichter liefen an den Wänden, und der Fromme glaubte, der Teufel störe ihn in

der Andacht. Zu andern Stunden wieder war die Kirche von Wallfahrenden überfüllt. Das Schuhwerk der Pilger klapperte auf dem Boden, die ewige Lampe leuchtete über dem Grab des hl. Gallus, das überschüttet war von Blumen und Opfergaben. All das muß man sich vergegenwärtigen, um zu verstehen, was der Dom des Klosters seinen Mönchen war [13]).

Um die Kirche gliederten sich die übrigen Baukomplexe, gleichsam drei Stadtviertel: die Bauten für die Gemeinschaft der Mönche, für Klosterjugend und Kranke, für Abt und Außendienst.

Das Herz des Ganzen war (von der Kirche abgesehen) der Kreuzgang. Durch die schönen Rundbogenwölbungen des Ganges schaute man auf den sauber gepflegten, von Wegen durchzogenen Rasen. In dessen Mitte standen vier Sadebäume [14]); eine Wachholderart, die nach altem Glauben Krankheit und böse Geister bannte.

Am östlichen Kreuzgang lag das Wohnhaus der Brüder: ein großer heizbarer Wohnraum im unteren, der gemeinsame Schlafsaal im oberen Stockwerk. St. Benedikt hatte einfaches, aber angemessenes Bettzeug angeordnet [15]). Der strenge Notker erwähnt jedoch einmal, daß man jetzt in Federbetten schliefe, während die einfache alte Zeit mit einem Heulager fürlieb nahm.

Der südliche Kreuzgang hatte zur Seite das Refektorium. Darüber lagen die Kleiderkammern. Im Speisesaal stand ein besonderer Ehrentisch für die Gäste, ein Lesepult für die mahlzeitlichen Andachten und ein großer Schrank für Schüsseln und Teller. Eine Bogentüre führte zur Küche. Von da ging es in die Bäckerei und Brauerei.

Am westlichen Kreuzgang lag das ebenfalls zweistöckige Vorratshaus. Es war gerade so geräumig wie das Wohnhaus und zeugte von Vorsorglichkeit und behäbiger Art [16]). Im Backofen des Klosters konnten tausend Brote auf einmal gebacken werden. Im Erdgeschoß lagerten Bier und Wein: Man vermochte es doch nicht, Weinfröhlichkeit ganz zu verbannen. Ins Kloster brachte der Wein — St. Gallen lag auch damals noch weit innerhalb der nördlichen Weingrenze — in den guten Stunden geziemende innere goldene Fröhlichkeit; in den bösen Tagen der Klostergeschichte kam es freilich auch zu zuchtlosem Mißbrauch. Der Rauschtrank des Nordens war der gegorene Gerstensaft, Met, Bier, der immer irgendwie gegenüber der funkelnden Klarheit des Weines trüber blieb, dessen Blume gleichsam vom wolkigen Schaum verdeckt ist wie nordischer Himmel. Er war Heidengetränk. In ihm barg sich dumpfere

Trunkenheit, deutschere Einsamkeit, schwerere Frische. Es war ein Stück Heimat darin, die den Mönchen treu blieb [17]).

Rund um die Klausur lagen die Wirtschaftsgebäude. St. Benedikt hatte angeordnet, daß möglichst alles im Kloster selbst angefertigt werde. Die Mönche sollten es so nicht nötig haben, sich außen umzutun. Daher war für die Speicher der Feldfrüchte, Geflügelhöfe, Stallungen der Nutz- und Schlachttiere umfassend gesorgt. Ebenso für die Werkstätten der Schuster, Sattler, Schwertfeger und Messerschleifer, der Schildverfertiger, der Bildhauer, Schnitzer und Drechsler. In diesem Quartier der Klosterstadt wohnten auch die Goldschmiede (aurifices), die Altarblätter aus Silber und Gold, Reliquienkästen, kostbare, oft mit Edelsteinen besetzte Bucheinbände, „Klausuren" entwarfen und herstellten. Hier wohnten die Eisenschmiede (fabri ferramentorum), die grobe und feine Eisengeräte hämmerten, die Walker (fullones) von Tuch und festem Gewebe, und alle andern Handwerker, die die materiellen Voraussetzungen der Klosterkultur schufen [18]). Es war nicht nur für die nächsten Bedürfnisse des Lebens, es war weit darüber hinaus gesorgt: für Luxus, Genußgüter und Schönheit. Damit ward jene Basis gegeben, die erst reicheres und tieferes geistiges Schaffen möglich macht.

Des Klosters Hygiene stand verhältnismäßig hoch. Die Benediktinerregel empfahl besonders Pflanzenkost, die das Blut leicht erhält und auch den Sinnentrieb am wenigsten fördert. Es wurden Hülsenfrüchte, Obst und Gemüse gebaut und gepflegt; doch wurde auch genugsam Fleischspeise verzehrt. Der Gemüsegarten des Klosters barg überdies viele Gewürzpflanzen [19]).

Durch ansteckende Seuchen, Aussatz und Pest zumal war man vorsichtiger geworden. Darauf deuten die verschiedenen Badehäuser hin. Die strengeren Mönche haben aber Baden als Pflege des Körpers immer der Sünde gleichgeachtet. Die Abtrittsanlagen waren überall außerhalb, möglichst in besonderen Gebäuden angebracht. Das Krankenhaus hatte eine eigene Kirche, lag abgesondert von den übrigen Wohnungen; dicht dabei war das Operationshaus für Aderlässe, die Ärztewohnung und der Arzneigarten, in dem neben allerlei Heilpflanzen auch Antiaphrodisiaca und Kräuter zum Räuchern und Desinfizieren wuchsen [20]).

Man hatte zwei Klosterschulen: die „äußere Schule" der für das Weltleben bestimmten Knaben befand sich zwischen Gäste- und Abtwohnung, also mitten im Außendienstviertel, die „innere Schule" grenzte an das Krankenhaus und war wie dieses ein kleines

Kloster für sich mit eignem Kreuzgang und eigner Kirche. Die Jugend war hier als Gemeinschaft zusammengeschlossen, aus der heraus sie unmerklich und sicher in das Erwachsenenkloster, seinen strengen Dienst und die Männergemeinde hineinwuchs. Der für Jugenddrang verhältnismäßig enge Raum bedeutete an sich schon Einzwängung und Verschnürung, Okkulation. Links vom Westchor der Kirche war das Schreib- und Arbeitszimmer, darüber lag die Bibliothek mit ihren kostbaren Bücherschätzen. Zwei Räume, in denen der Schulmeister den Schulmeister abstreifte, der Gelehrte und Forscher sich in die Bücherwelt verlor und der Schreiber mit Gold, Purpur und Tinte arbeitete:

„Nichts ist mir zu klein, und ich lieb es trotzdem
Und mal es auf Goldgrund und groß
Und halte es fest, und ich weiß nicht, wem
Löst es die Seele los."

Sie alle waren Diener am Geist in Gottes Namen, und diese Räume waren stille, heimliche Kraftzentren. Außer in der Kirche war in der Bibliothek den dazu berufenen Mönchen nächtliches Verweilen gestattet [21]).

Als Notker Schulleiter war, wohnte er in der Magisterzelle, die an die Nordwand des Klosters angebaut war. Hier hatten vor ihm die großen Klosterlehrer wie Moengal und Notker Balbulus gelebt. Es war ein enger Raum. In der Ecke stand ein Ofen. Eine Tür führte in die Kirche, unmittelbar in die St. Martinskapelle, eine zweite ins Freie, wo der Magister das Gebäude der Laien-Schule vor sich hatte. Eine Schlafkammer lag neben dem Wohnraum. Der Schulmeister war also einer der wenigen Mönche des Klosters, die zwar in den übrigen Klosterdienst eingeordnet waren, aber doch einen Raum hatten, in denen ihre Seele die Einsamkeit genießen konnte — wofern ihnen als klösterlich-mittelalterlichen Menschen der Gemeinschaft Einsamkeitsbedürfnis kommen konnte. Einsamkeit konnte für sie alle nur ein Sichsammeln in Gott bedeuten. Der Magister war durch die Sonderwohnung aus der großen Genossenschaft, der Menge herausgehoben. Er gehörte zu den Einsameren der Mönche von vornherein. Er hatte auch die größte Bewegungsfreiheit im geistigen Schaffen. Abt und Pförtner, die gleich ihm noch ihre besondere Wohnung hatten, erhielten diese Freiheit zur Bewegung ihres Lebens nach außen. Der Schulmeister hatte sie empfangen zur Bewegung nach innen. Zwischen beiden Parteien standen die Ärzte, die gleichfalls gesondert ihre Behausung beim Operationsbau hatten.

Das Klosterviertel des Außendienstes [22]) befand sich auf der Nordseite zwischen Kirche und Außenmauer. Hier lag das Wohnhaus der Gäste mit Ruhezimmern, Speisesaal, eigner Bäckerei, Küche und Brauräumen.

Das Haus des Abtes war zweistöckig, hatte an den Längsseiten je eine Säulenhalle im romanischen Rundbogenstil, war herrenmäßig, eine Art Pfalz, innen großzügig-behaglich eingerichtet. Marmorne Säulen in den Räumen gaben kühle fürstliche Glätte; Reichenauer Mönche hatten die Wände mit Freskomalerein geziert. Ruhepolster kostbare Tapeten, Prunkgefäße mit erhabener Arbeit werden oft rühmend erwähnt: ein Haus, das für Besuch hoher Kirchen- und Weltfürsten wohl gerüstet war.

Bleibt als letztes der Friedhof: Er war ein freundlicher blühender Garten. Hasel- und Mandelstrauch, Pfirsich-, Birnen-, Pflaumen- und Apfelbaum ließen hier einen hellfarbigen Frühling aufleuchten. Die roten Beeren der Eberesche flammten im Herbst. Mispel- und Nußbaum gewährten Schatten. Gäste des Südens gediehen hier: Lorbeer, Pinie und Feigenbaum.

Das war der lebendigste, der Natur am frohesten hingegebene Raum des Klosters. In dieser grünen Insel ruhten die toten Brüder. Ein einziges hohes Kreuz ragte in der Mitte des Haines empor, dessen Sinn also gedeutet wurde: „Unter den Bäumen der Erde ist das Kreuz immer der heiligste, an dem die Äpfel des unvergänglichen Heiles duften." Man dachte sich, daß am jüngsten Tage, wenn alles, auch diese grüne Insel zur Auferstehung verdorren würde, das Kreuz aufstrahlen werde und unter seinem erweckenden Glanze die verblichenen Brüder das himmlische Reich erben sollten. Der Rest ist auch hier Vergänglichkeit und ein ewiges Leben.

Die Toten ruhten in fünf Reihen von gleichmäßig angelegten Betten. Einen besonderen Grabstein hatte niemand. Sein Name war von selbst in Gottes Garten aufbewahrt. Bei den Menschen aber lebte er im Verzeichnis der Totenbücher, in der Erinnerung und in den Legenden der Klosterchroniken weiter. Der historische Sinn war schon stark entwickelt und ebenso die schöpferische Freude, geliebte Gestalten und Vorbilder im Lichte der Legendarisierung auch nach ihrem Tode um sich zu behalten.

Das Kloster als Ganzes genommen war also, ideell genommen, eine Gottesstadt, die das Ihrige beitragen sollte zur Verwirklichung des Gottesstaates auf Erden; und so wirkte sie auch auf ihre Bewohner und auf jeden, der sich ihrem inneren Frieden hingab. Daß diese

ideelle Anlage durch menschliche Unzulänglichkeit, durch Lockerung der Zucht und Ungehorsam gegen die Ordensregel ihrem inneren Sinn nach vergessen werden konnte, ändert dabei an ihrem tatsächlichen Bestande nichts. Durch den Klosterbau ging in ständiger Wechselwirkung die Beziehung von Diesseits und Jenseits. Das Kloster war materiell reich fundiert, hatte so alle Möglichkeit zum Lebensgenuß und konnte doch zugleich überall den stillen Glanz des „Reiches nicht von dieser Welt" entfalten.

Diese beiden Möglichkeiten führten oft zu Differenzen, zu Zwiespalt zwischen Erden- und Gottesfreude, und nur in gesegneten Zeiten geschah die große Einung von beiden in dem Glück, das wirklich dem Gottesstaat ideell so nahe kam, wie dies auf Erden möglich ist: daß der Mönch sich und alles was hier lebte liebend in Christo verklärt finden konnte.

Im Klosterbau als solchem war jedenfalls der Zug nach dem Transzendenten und Metaphysischen dominierend; die innere Beseelung auch aller weltlichen Pracht wies irgendwie aufs Übersinnliche, Überirdische hin. Die Landschaft selbst wurde nicht als großartige Natur empfunden. Das blieb den Zeiten nach der Renaissance vorbehalten. Die damalige Zeit empfand vor der Erhabenheit der Alpen Grauen und fühlte in den Gewalten der Naturmächte um den Bodensee nur den Spuk des Bösen [23]).

Notker zeigt, wie wir später sehen werden, ein charakteristisch vom Naturhaften abstrahierendes Verhalten gegenüber dem Landschaftlichen. Er sieht die Serpentinstraßen und Wege, die das Gebirge durchziehen, als Linien, die den Raum in Teile zerlegen. Das ruhende Element, die Landschaft selbst in Wetter und Wind wurde nur so gesehen und überwunden: das Grauen vor dem Raum und seinen Unsicherheiten schwand vor einer Betrachtungsweise in geometrischer Abstraktion. Das bewegte Element in der Landschaft, der Zug der Menschen von Norden nach Süden und umgekehrt, die Heere der Pilger und Krieger — was hier im Grunde der Landschaft fremd bleibt — erweckt das Gefühl der Verbundenheit und Internationalität. Dazu trugen auch die reichen Besitzungen St. Gallens bei, die es an festen Pfründen, Meierhöfen und Domänen überall hatte: diese Klostergüter erstreckten sich vom Zürichgau, wo viele Orte St. Gallen pflichtig waren, bis weit hinauf nach Schwaben [24]). Vom Allgäu bis zu den Vogesen reichten die Besitzungen [25]). Am Lago Maggiore besaß St. Gallen die am westlichen Seeufer gelegene Abtei Massino.

Das alles mußte das Gefühl von machtvoller Weitzügigkeit be-

stärken. Das Ganze des Klosters war von geschichtlicher Macht gesättigt. Seine Geschichte war zugleich enger und enger mit der der deutschen Herrscher zusammengewachsen. Man bewahrte das Bild des Kaisers in treuer Erinnerung.

„Nachdem der allmächtige Ordner der Dinge und Lenker der Reiche und Zeiten jenes wundersamen Bildes eiserne und tönerne Füße in den Römern zermalmt hatte, richtete er eines anderen, nicht weniger wunderbaren Bildes goldenes Haupt durch den erlauchten Karl auf in Franken." So beginnt Notker Balbulus auf Verlangen Kaiser Karls III. das Bild von dessen Urgroßvater Karl dem Großen zu entwerfen, was er dann in den Gesta so behaglich, spielmännisch-mönchisch, liebenswürdig ausgeführt hat. Legendarisch, märchenhaft-heldisch lebte der große Kaiser in der Klostertradition fort. Man wußte es dem Fürsten Dank, daß er mit seiner allgemeinen Kirchenordnung auch St. Gallen gefördert hatte. Karl wollte damit der tiefen Unwissenheit der Geistlichen steuern. St. Gallen hatte das damals noch recht nötig. Es gab dort Übersetzer, die noch ins lateinische Glaubensbekenntnis die übelsten Schnitzer brachten; die nicht wußten, daß „Pontius" ein Eigenname war, es mit „potentia" verwechselten, die statt „Schöpfer" „Geschöpf des Himmels und der Erde" sagten und statt „Vergebung der Sünden" „Vergebung der Sünder" übersetzten [26]). Materiell wie geistig war St. Gallen damals noch im Argen. Notker erzählt deswegen mit dem ihm eignen Humor die Anekdote von einem Bastard des Kaisers, dem buckligen Zwerge Pippin. Um den mißratenen Sproß gehörig zu züchtigen und zu bessern, habe der Kaiser keinen geeigneteren Straf-Aufenthalt gewußt als das Kloster des hl. Gallus, „das von allen Orten des weiten Reiches am ärmsten und kleinsten zu sein schien" [27]). Dort mußte Pippin Nesseln und Unkraut im Klostergarten ausjäten, und die strenge Zucht schlug so gut an, daß er hernach ein ordentlicher, frommer Mönch wurde [28]). Karl lebte zu St. Gallen fort in jener menschlich nahen Weise, die Ehrfurcht und Zutraulichkeit vereint, in der Art wie das Volk am liebsten sich seinen Helden und Herrschern nähert. Darum ist in dieser Sphäre alles wichtig. Des Kaisers Kämpfe mit Riesen und Heiden, seine Gewohnheit, die Guten zu lohnen, die Bösen zu strafen, sind nicht minder denkwürdig als seine Gebote über den rechten Gottesdienst, seine majestätischen Empfänge orientalischer Gesandtschaften, seine Pantoffeln und sein Kleid. Das fränkische Königsgewand vererbte sich von Kaiser auf Kaiser, und Notker bemerkt dazu andächtig: „In dieser Tracht habe ich langsamer

Mensch, fast schwerfälliger als eine Schildkröte, der ich nie ins Frankenland kam, das Haupt der Franken im Kloster des hl. Gallus strahlen sehen und zwei goldlockige Früchte seiner Lenden, von denen der ältere seine Größe erreicht, der jüngere aber, mehr und mehr wachsend, den Gipfel seines Stammes mit höchstem Ruhme zierte und, ihn überragend, faßt verdeckte[29])."

Dieses „Haupt der Franken" war Ludwig der Deutsche, und auch ihn preist Notker: „Von stattlichem Wuchs und schöner Gestalt, mit Augen wie strahlende Sterne, von klarer männlicher Stimme und seltener Weisheit voll, die er, im Vertrauen auf seine gute Begabung, durch beharrliches Forschen in den Schriften zu mehren nicht abließ." Ludwigs Zeit ist die des Muspilli und Otfrieds. Er hieß der Deutsche, aber nur zur Unterscheidung von den vielen fränkischen Ludwigs. Deutsche Dichtung hat er nicht besonders gepflegt. Notker erzählt noch von ihm, daß er fleißig betete und fastete, mit nackten Füßen bei Prozessionen einherging, daß er neue schöne Kirchen baute und Christenblut als besonders heilig ansah. „So erfüllt war er immer von heiterer Laune und Fröhlichkeit, daß, wer traurig zu ihm kam, allein von seinem Anblick oder von noch so geringen Worten fröhlich wurde und froh von dannen ging. Wenn einmal etwas Verkehrtes oder Unschickliches vor seinen Augen von ungefähr geschah oder er zufällig anderswo davon erfuhr, so brachte er allein durch seinen Blick alles in Ordnung[30])."

Legendarisierung, Klosterchronik, Erinnerung rückten die Majestät der Herrscher menschlich nahe. Ekkehart IV. spricht in seiner Chronik von „unserm Karl", wenn er Karl III. meint. In der unmittelbaren Gegenwart des Herrschers, wenn er leibhaftig durchs Kloster schritt, mag die Ehrfurcht größer, das Gefühl für die Bedeutung der Persönlichkeit stärker gewesen sein. Die dem Kaiser bei seinem Besuch gewidmeten Begrüßungsgedichte zeigen feierlich-erhabenen Charakter und rufen Gottes Segen auf die Majestät herab. Karls III. Gestalt wird von den St. Galler Mönchen in ein sonst ungewohnt helles Licht gerückt. Er wird als Mäcen gepriesen. Er soll bei einem seiner Besuche einen geistlichen Sängerwettstreit hervorgerufen[31]), Ratperts Chronik und Notker Balbuli Büchlein vom großen Karl veranlaßt haben[32]). Das Kloster nahm jedenfalls erst seinen Aufwuchs zur Größe unter dem Licht kaiserlicher Teilnahme. Die Kaiserbesuche wurden den großen Mönchen zum Ansporn, ihre Tüchtigkeit zu entfalten.

Weniger blieb Arnulf von Kärnten in wirksamer Erinnerung, trotzdem in seiner Zeit der große Abt Salomo III. am stärksten die

Segnungen königlicher Macht dem Kloster zuströmen ließ. Die Gefahr, daß St. Gallen unter die wirschaftliche Botmäßigkeit von Konstanz kam, daß sein Eigenleben damit empfindliche Einbuße erlitt, wurde damals endgültig beseitigt. Aber Arnulf selbst, der früh starb und vorher seine ganze Kraft hingeben mußte, wurde an sich keine bewegende Gestalt und Persönlichkeit für St. Gallen. Damals, als der Adel bildungslos, das Volk stumpfsinnig, die Kathedralen verarmt waren, standen Notker Balbulus und Tuotilo in den letzten Lebensjahren.

Bunt und froh lebendig ist aber das Bild, das von Kaiser Konrad I. in Ekkeharts Chronik bewahrt ist. Wie der Kaiser am ersten Weihnachtstag 911 über den Bodensee nach St. Gallen kam und was für inhaltsreiche Tage folgten, davon noch hundert Jahre hernach gern im Kloster fabuliert wurde: all das werden wir noch eingehend zu erzählen haben. Des hochgemuten fränkischen Grafensohnes glänzendes Auftreten stimmte in die Pracht- und Lebensliebe Salomos: die diesseitige, lebenszugewandte Sonne der klösterlichen Tage stieg am höchsten.

Seither sank sie. Den Sachsenkaisern, die das Schwergewicht des Reiches nach Niederdeutschland verschoben, ward St. Gallen ein fernes Alpenkloster. Heinrich der Finkler verausgabte als Gründer des deutschen Nationalstaates seine Kraft ganz im Politischen, Otto der Große baute das Erbe ins Großartige aus, von neuem den Gottesstaat im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation universal begründend. Klosterreform wollte er aus politischen Zwecken. Aber er konnte sie erst in späten Jahren energisch anfassen: Als er zum letztenmal über die Alpen heimwärts kehrte, war die Klosterkultur St. Gallens arg in Verfall geraten. Damals besuchte er St. Gallen und auch die sehr verwahrloste Reichenau, deren Abt er absetzte. Nach St. Gallen sandte er zunächst einen tüchtigen Zuchtmeister: Sandrat, einen niederdeutschen Mönch und späteren Abt von Gladbach. Aber die Allemannen verstanden den Sachsen nicht. Es erwachten Haß und Widerwille gegen alle Reformversuche des Neuen. Ekkehart IV. spielt noch höhnisch mit dem Namen Sandrats, der Ähnlichkeit mit „Satan" habe [33]).

Um seinem Willen entsprechende Schärfe zu leihen, entsandte der Kaiser eine Kommission in das Kloster: acht Bischöfe und acht Äbte. Aber die Wochen, die der Herrscher noch zu leben hatte, waren schon gezählt. Er starb — die Visitation verlief ergebnislos [34]).

Doch kam vor dem endgültigen unvermeidlichen Abstieg noch ein Nachsommer (die Ekkeharte und die späteren Notker). Von den Herrschern in dieser Epoche wird hernach noch zu sagen sein.

Zwei Jahre vor Heinrichs II. Tod starb Notker der Deutsche, der St. Gallische Wissenschaft ihrer größten Höhe zugeführt hatte. Der einzige, der noch nach ihm das Niveau der früheren bedeutenden Mönche hielt, war Ekkehart IV.

Langsam klang die gute alte Kultur aus, in der sich Ekkehart noch fast die ganze Zeit seines Lebens heimisch fühlen konnte. Der Salier Konrad II. führte Heinrichs Bestrebungen der Klosterreform weiter vorwärts. Er selbst war nicht literarisch interessiert wie seine hochgebildete Gemahlin, die in Leben und Wissen gleich tief erfahrene Mutter Herzog Ernsts von Schwaben, Kaiserin Gisela, die bei ihrem Besuch in St. Gallen sich Notker des Deutschen Werke reichen ließ. Konrad förderte die strenge asketische Cluniazensische Richtung, die für warmherziges dichterisches und wissenschaftliches Leben keinen Sinn hatte: die Regel Clunys nahm die Ideen des hl. Benedikt auf, doch so, daß alles individuelle Leben, dem gerade St. Benedikt gesunden Spielraum ließ, erstickt wurde. Für St. Gallens Art und Kultur mußte diese Reform das Verderben bedeuten; sie nahm dem Kloster das, woraus sein Bestes erwachsen war. Abt Richard von St. Vannes zu Verdun und Poppo, Abt der Jahrtausende lang einen Vorposten deutscher Sprache bildenden Abtei Stavelot bei Spa, wurden von Konrad II. beauftragt, die Erneuerung klösterlicher Zucht in St. Gallen vorzunehmen. Damit war das Schicksal entschieden. Ekkehart IV., ein Kind noch der alten Zeit, ohnmächtig gegen das hereinbrechende Verhängnis, hatte doch das richtige Gefühl, daß diese neue Herrschaft der St. Gallus-Zelle kein Heil bringen werde; und er flüchtete in seinen späten Lebenstagen ins Reich der Erinnerung und Verklärung dessen, was er selbst erlebt oder wovon er hatte singen und sagen hören.

Neben den Herrschern bestimmten noch die damaligen bedeutenderen Kulturzentren den Lebensrhythmus St. Gallens entscheidend mit. Der Kampf mit Konstanz war oft (namentlich zur Zeit Karls des Großen und Ludwigs des Frommen) aufreibend, war aber auch ein Ansporn zur Steigerung eigener Tüchtigkeit [35]).

Mit Mainz knüpften sich zumal unter Salomo III. mit dem allmächtigen Kirchenfürst Hatto Bande politischer wie wissenschaftlicher Art. Ekkehart II. ward dort begraben, Ekkehart IV. war lange Schulmeister daselbst.

Von Fulda und seiner berühmten Klosterschule (Hrabanus Maurus) erfuhr man nachhaltigen Einfluß. Von hier aus drang das

Studium der Antike und der Kirchenväter ins Ostfränkische. Aus Fulda kam des Syrers Tatian Evangelienharmonie nach St. Gallen.

Das Kloster Weißenburg ist durch seinen großen deutschen Dichter Otfried mit St. Gallen verbunden. Otfried lebte vermutlich zeitweise in der Gallus-Zelle. Bischof Salomo I. von Konstanz war sein Lehrer, der nachmalige Abt von St. Gallen Hartmut sein Mitschüler, als er in Fulda studierte. Der St. Galler Mönch Werinbrecht, dessen Vater einst dem Knaben Notker Balbulus die Geschichten vom großen Karl erzählte, war sein Freund. Vielleicht hat dieser Werinbrecht die Lust am Fabulieren von seinem Vater geerbt. Hartmuts kritisches Verständnis wurde gerühmt. Haben beide auf Otfrieds Evangelienbuch entscheidenden anregenden Einfluß gehabt? Otfried sagt ausdrücklich, Freunde hätten ihn zu der Dichtung ermuntert:

„ in gote helphante thero arabeito zi ente
thes mih friunta batun in gotes minna iz datun." [36])

Und im Eingangsgedicht seines Werkes, bekundet er, wie sehr er den St. Gallen zugetan:

„Krist halte Hartmuaten ioh Werinbrahtan guatan
mit in si ouh mir gimeini thiu ewiniga heili,
Joh allen io zi gamane themo heiligen gisamane
thie dagis ioh nahtes thuruh not thar sancte Gallen thionont [37])."

Otfried sollte denen, die der fremden Sprache nicht mächtig waren, „die heiligsten Worte und das Gesetz Gottes" in ihren Heimatlanden vermitteln. Das ist ein Gleiches, was nachher auch Notker der Deutsche tat; nur in Prosa und auf das Wissen bezogen.

Anregung und Wetteifer weckte auch die nahe Reichenau. Das Kloster auf der stillgrünen, fruchtbaren Insel im Untersee stand schon in Blüte, als die über hundert Jahre ältere Gallus-Zelle noch am Anfang ihrer geistigen Bildung war. Walahfried Strabo, der aus harter Jugend, aus Verkanntsein und Mißgunst sich zum Abt des Klosters emporgerungen hatte, vermittelte die Bildung Fuldas — er war ein Schüler Hrabans — nach St. Gallen. Den dortigen Abt Grimald verehrte und liebte er als seinen Meister und widmete ihm ein Gedicht über den Ackerbau mit diesen zierlichen, oft gerühmten Eingangsversen:

„Wenn hinterm Zaune, im bescheidnen Gärtlein
Du still in deiner Bäume Schatten sitzest,
Wo durch des Pfirsichs Laub die Sonne bricht
Und ihre Lichter auf dem Boden spielen,
Derweilen deiner Schüler muntres Völkchen
Die Früchte aufliest mit dem zarten Flaum

Und eifrig sammelt in die weiten Netze —
Kaum will die kleine Hand die Frucht umspannen —:
Dann lies dies Büchlein, bessre, was mißlungen,
Laß stehn, was mir geriet und denk an mich,
Geliebter Vater mein. Des Höchsten Segen
Geleite dich und helfe dir dereinst
Zur ew'gen Seligkeit. Das walte Gott[38]."

Walahfried hat, wie Hermann Reich ausführt, „nach Abklingen der karolingischen Renaissance wieder aus innerer Kraft persönliches Erleben recht gestaltet[39]." In Walahfrieds Knabenjahren besaß man auf der Reichenau schon eine Klosterbibliothek, die wohl einen Vergleich mit der St. Gallener aushalten konnte[40]. Walahfried selbst war ein feinfühliger Gelehrter, inniger Nachempfinder, musikalisch und dichterisch hochbegabt. Die Vita des hl. Gallus und Othmars, die Gozbert verfaßt hatte, überarbeitete er aufs Sprachliche hin und wirkte so vorbildlich auf St. Gallens Lateinpflege.

Die Chroniken St. Gallens schweigen sich freilich über ihn aus. Man war in St. Gallen oft scheelsüchtig (und umgekehrt). Ekkehart IV. kann die Reichenauer Äbte und Mönche nicht genug anschwärzen. Auch hier ging es mit dem Ende des Sachsenkaisertums bergab. Eine kulturelle Erneuerung wurde versucht, war aber unmöglich. Auf St. Pirmins Insel war der letzte große Mönch jener Epoche Hermann der Verkrüppelte. Er war noch ein Kind, als Notker der Deutsche in seinen letzten Jahren stand. „Von frühester Kindheit an ward er durch ein Gichtleiden so gelähmt, daß sein Oberkörper völlig gekrümmt und seine Füße gänzlich lahm waren. Er konnte sich nie im Leben ohne Hilfe von der Stelle bewegen, sich allein nicht einmal nach der andern Seite legen oder wenden. Gekrümmt saß er in seinem Tragsessel und konnte nur gebrochen und kaum verständlich reden, mit seinen gleichfalls gekrümmten Händen jedoch mit Not schreiben[41]." Um so stärker waren Wille und Geist des Knaben, der mit sieben Jahren ins Kloster kam. Eine liebliche Legende berichtet, wie ihn die Jungfrau Maria in der Überwindung seiner Leiden geholfen habe. Freundlich, heiter von strenger Frömmigkeit, scharfsinnig, klug und geduldig im Schmerz: so zeichnet ihn Hansjakob in seiner liebevollen Biographie. Sinn für ungeschminkte Wahrheit, das Bußtemperament eines Johannes des Täufers zeigt sein Gedicht über die acht Hauptlaster: Hoffart (als Grundübel, aus dem die übrigen erwachsen), Ruhmsucht, Neid, Zorn, Traurigkeit, Geiz, Völlerei und Unkeuschheit[42]. Seine Erscheinung gehört noch in die Reihe der großen oberalemannischen Mönche.

Auch nach der Welsch-Schweiz spannen sich von St. Gallen Fäden. Iso, der große Gelehrte und Lehrer St. Gallens, ward Magister zu Moutier-Grandval im Birstal [43]). Notker Labeo hatte wissenschaftliche Korrespondenzen und Bücherleihverkehr mit dem Bischof Hugo von Sitten im Kanton Wallis.

Das Verhältnis zu Rom wurde bestimmt durch die Tat Karls des Großen, die das Papsttum mit Kaiser und Reich eng verband. Die irischen Gründer St. Gallens wirkten vom Papst und Rom noch unabhängig. Mit dem Irenfeind und fanatischen Romfreund Bonifatius ward die römische Richtung vorbereitet. Über den Großen St. Bernhard, der damals noch Jupiterberg hieß, und den Septimer ging der römische Kurs. Die Römerfahrten der Kaiser, die Wallfahrten der Pilger, die Wucht der Tradition von der ewigen Stadt als dem Zentrum kirchlicher Organisation wurden ausschlaggebend. Überdies führte auch der Weg nach Monte Cassino über Rom. Von Rom kam die Musik nach St. Gallen. Von Rom aus blieb die kirchliche Einheit in wirren, weltpolitischen Zeiten erhalten, als das Frankenreich in Trümmer ging. Römische Autorität sanktionierte in Ekkeharts IV. Tagen St. Gallens große Männer als Heilige [44]). Die Klosterchronik meldet voll Stolz, wie Ekkehart I. in Rom vom Papst sehr geehrt und mit Reliquien Johannes des Täufers beschenkt wurde, die er nach St. Gallen heimbrachte [45]).

Also war das Kloster mit den Mächten der Welt, mit den Besten und Maßgebenden der heranwachsenden und dahingehenden Generationen verbunden. Königliche Teilnahme erhöhte sein Dasein. Es blieb im wesentlichen kaiserlich gesinnt. Aus eigner Kraft, eigner Natur, eigner Landschaft aber erwuchs sein Bestes und hat es so zu einem der führenden Zentren frühmittelalterlicher Kultur gemacht.

ZWISCHEN HIMMEL UND ERDE: SANKT GALLENS WIRKLICHKEIT

„Coenobii sanctorum Galli et Othmari cum infortuniis tradere fortunia, rem arduam agressi sumus."

Ekkehart IV. in seiner Klosterchronik von St. Gallen

Alles Wirken in der Welt setzt ein „Tapfer sündigen" im Sinne Luthers voraus. Es ist immer ein Wagnis der Tat, voll zu leben, denn alles ganze Leben birgt in sich den Mut, die Widersprüche des Seins auf sich zu nehmen: Widersprüche, die bald als Ungerechtigkeit, bald als Sünde, bald als Irrationalität erscheinen. Ein Wagnis bleibt „Leben" immer, mag man es bejahen im griechischen Sinne, an sein Wahres, Schönes und Gutes glauben trotz der Leiden, des ewigen Zwiespaltes, des unauflösbaren Letzten; oder mag man resignierend-orientalisch sagen: hineingestellt wie wir nun einmal sind, laßt uns die Tretmühle drehen. So oder so bleibt das Leben ein Wagnis, denn selbst im orientalischen Sinn ist es noch ein Wagen-Müssen. Wer dieses Wagnis nun nicht will, wer es wagt, das Wagnis zu verneinen, wer den rationalen Weg der rationellsten Auflösung (Abstreifung alles Irdischen — Materiellen, Auflösung im rein Geistigen) beschreiten will, der bleibt irgendwie bis zum letzten Augenblick doch mit der Irrationalität, den Widersprüchen des Lebens verbunden.

Soweit St. Benedikts Werk — als reine Absicht und Idee genommen — ans Leben rührte, soweit blieb stets etwas von jenem Zwiespalt, jener Unausgeglichenheit des Irrationalen an ihm haften: um so tiefer, je mehr es die Wirklichkeit bewegte.

Auch St. Gallen hat diesen Konflikt auf sich nehmen müssen. Außer Fulda, dem großen Kloster der Karolinger, hat kein deutsches Kloster zuvor so bedeutsam für das allgemeine Leben gewirkt. St. Gallen wagte gern das Leben. Über St. Benedikts freundliche Milde und Güte war hier reichliche Weltfreude heraufgewachsen: mit kraftvoller Unbefangenheit und Frische, mit fröhlicher Behaglichkeit, wohligem Durchdrungensein von Treue gegen die Umwelt und den guten Gott dieser gesegneten Erde.

Die Zeit Notkers des Deutschen bedeutet den Nachsommer der St. Gallischen Kultur, letztes volles Blühen und Ausreifen, während schon die Keime winterlichen Sinkens sich bildeten.

Die Lebenslinie des Klosters (als Ganzes von seinen Ursprüngen an betrachtet) steigt zunächst langsam und schwer an. Gering und bescheiden, barbarisch und hart sind die Anfänge der St. Gallus-Zelle im dichten Arboner Forst. Erst als im achten Jahrhundert Otmar die harte irische Einsiedlerordnung Columbans mit der gütig-weicheren Regel Benedikts vertauscht, als er dem Kloster eine sichere innere und äußere Grundlage gibt, erhebt sich im folgenden Jahrhundert die Entwicklungslinie seit Abt Gozbert schneller und stetiger. Wissenschaften und Künste halten Einzug. Unter den letzten deutschen Karolingern erreicht das Kloster mit den drei Äbten Grimald, Hartmut und Salomo seine große Blüte: Iso, Möngal, Ratpert, Notker Balbulus und Tuotilo sind die Namen, die St. Gallens höchste Kunst und Wissenschaft vertreten. Dann sinkt die Kurve im zehnten Jahrhundert wieder. Unter den Ottonen, die dem Alpenkloster ferner standen, lockert sich die Zucht. Es geht abwärts. In der Jahrtausendwende setzt noch ein voller Herbst ein mit den vier Ekkeharten und Notker Teutonicus. Das warmherzige, weltfreundliche Leben aber versinkt immer mehr im Materiellen, und der weltfeindliche Hauch der Klosterreform von Cluny tötet endlich im elften Jahrhundert vollends die einstige hohe Kultur.

Am intensivsten, problemreichsten, bezeichnendsten ist daher die Auseinandersetzung zwischen dem Ideal St. Benedikts und dem irdisch-blühenden Leben St. Gallens im neunten und zehnten Jahrhundert, da das Kloster seinem Geist und Wirken nach am mächtigsten war, da der Kampf zwischen voller Wirklichkeit und vollem Ideal so rein und gegensätzlich wie möglich ausgetragen werden konnte.

Das eine Extrem, nach dem St. Benedikts Gedanke sich auswachsen konnte: Askese, ward im Kloster nur vereinzelt offenbar. Das heimliche Gefühl, daß man sündigte inmitten des genossenen Daseins, der frohen Feste, der Ausgelassenheit, zog sich wohl dunkel durch das bunte Gewebe des klösterlichen Tagwerks und hinterließ schwarze Fäden in der Farbigkeit dieses Lebens. Fäden, die sich verdichten konnten, so daß streng asketische Naturen dann alles nur Schwarz in Schwarz sahen. Je organischer man dem Irdischen verbunden war, desto „sündiger“ war man, je mehr man aus ihm herausreichte, desto größer war man im „Leiden um Christi willen“, desto

mehr war man in die Selbstqual, aber auch in die „Selbst-Überwindung“ hineingewachsen; die Vernichtung des Fleischlichen, zu der die Regel St. Benedikts überall Ansätze bot, konnte streng asketisch aufgenommen, entfaltet und fanatisch zum Äußersten getrieben werden.

Dabei erfolgte eine wechselseitige Anspornung zwischen Körper und Seele. Die Seele fühlte sich im Körper beunruhigt, er hemmte sie; um so stärker, je kräftiger von Natur, je „irdischer“ er war, je lebhafter seine Triebe sich äußerten. Deshalb mußte er gequält werden. Die Asketin Wiborad soll dem jugendfrischen Ulrich aus ihrem Bußgewand ein härenes Kissen gemacht haben, das er „in abstinentiae diebus“, in Tagen der Enthaltsamkeit, nachts mit einem untergelegten Stein benutzen sollte [1]). Der gequälte, irgendwie in seiner irdischen Unbekümmertheit gestörte Leib ermöglichte es der Seele, leichter sich von ihm frei zu machen. Das Selig-Geistige, das in das Leibliche eingewoben war, wurde entbundener, war weniger durch die „Hemmungen“ des Körperlichen gefesselt. Darum ließen sich die „Reklusen“, wie der Schreiber Hartker und Wiborad, in enge Zellen auf Lebenszeit einmauern, wo alle Existenzbedingungen ihrer Physis auf ein Minimum eingeschränkt wurden, wo die Folter des Leibes mit dem dauernden Aufenthalt wachsen mußte, aber die Seele in immer höherer Sublimierung Gott nahe kommen konnte [2]).

Man wußte, daß der gesunde leidlose Körper unbekümmert, naiv, unmittelbar die ihm eigenen Triebe äußert, daß er aber davor zurückschreckt, je mehr durch Schmerzen, Qualen diese Naivität des Auswirkens gestört wird. Deshalb war die Klosterjugend auch in St. Gallen oft harter Massenzüchtigung unterworfen. Wiborad riet dem Knaben Ulrich, er solle einen Finger ins Feuer halten, um die sinnliche Versuchung zu vernichten [3]).

Aber im Grunde war Askese im strengen Sinne nicht für St. Gallen wesentliches Merkmal. Das Leben und seine irdischen Tendenzen waren froh und fest im Kloster heimisch. Wo Leben einmal Tradition ist, bot schon die Wucht in sich rollender, aus Vergangenem bestimmter Kultur entscheidendes Gegengewicht für asketische Übertreibungen.

Sinn für Gewesenes, Gewordenes, für die uralten heiligen Kräfte, die den Geist des Klosters trugen, für Tradition und Geschichte war in St. Gallen besonders stark. Man hatte daran Trost und Halt in schwankenden unsicheren Zeiten; nicht minder Pflicht und Verpflichtung.

Das Kloster war für den Mönch Ein und Alles, die einzige irdische Wirklichkeit, die zu erhöhen sein Ziel sein durfte und konnte; denn im Kloster erhöhte er zugleich die Kirche, die Heilanstalt Gottes auf Erden war. Das Kloster wurde ihm zu etwas Unantastbarem, um das die heiligen Gründer der Gallus-Zelle und ihre hohen Erben und Gewalten schützend standen. Unantastbar: einige Mönche blieben bei den Ungarneinfällen, wo alles flüchtete, im Kloster zurück, weil sie es nicht für möglich hielten, daß die einbrechenden Hunnen die Stätte des hl. Gallus antasten könnten [4]). Klosteranekdoten, Vergangenheit lebendig erhaltende Legenden gab es in Fülle. Ekkehart IV. ward nicht müde, die „gute alte Zeit" zu preisen und als vorbildlich hinzustellen, wobei seine Liebe zu ihr freilich idealisiert und — in liebenswürdig-menschlich verständlicher Weise — oft parteiisch ist und blind; denn die von ihm mit so herzlicher Wärme und Teilnahme dargestellte Epoche ist des Unzulänglichen, des Irdisch-Allzuirdischen gerade voll genug. Man sonnte sich gern in dem Ruhm der großen Namen, die das Kloster ehrten. Ekkehart nennt den Notker Balbulus schon „sanctus", obwohl dessen Kanonisation erst von Papst Leo X. im sechszehnten Jahrhundert erfolgte [5]).

Der geschichtliche Sinn des Klosters als lebengestaltender Faktor war nicht „wissenschaftlich", sondern persönlich, nicht stoffliche Analyse bildend, sondern legendären Mythos. Man schrieb die Chroniken des Klosters, nicht bloß um zu wissen, wie es gewesen, sondern um die Vergangenheit sich lebendig zu erhalten, sich an ihr zu erbauen, zu erheben, von ihr beeinflußt zu werden, keine vereinsamte Gegenwart zu sein, sondern aus Vergangenem heraus kräftig ins Künftige zu wachsen. Urkunden über Schenkungen, Vergabungen, Rechte, Pflichten, Stiftungen, Käufe, Verkäufe, Verträge wurden sorgfältig gesammelt und gemeinsam mit den Geldern, Schätzen und Heiligtümern aufbewahrt [6]). Auch Totenbücher wurden ursprünglich in der Absicht verehrenden Kultes geführt. Sie waren als Martyrologien, Verzeichnisse der Märtyrer und Heiligen, gedacht: alles erlittene Leid diente dem Leben, war Vorschuß auf die in seiner Irrationalität und Widersprüchlichkeit liegende Verschuldung, alle Heiligung, aus Märtyrertum erwachsen, war der fromme Geist, der gehütet werden sollte als belebender Odem, als Hauch, der die stumpfen Dinge golden färbte, ihnen Heiligenschein verlieh. Später wurden die Totenbücher zu Nekrologien umgestaltet: an den einzelnen Tagen des Jahres wurde der betreffende Tote eingetragen, dessen Gedenken zu begehen war.

Die Klosterchroniken waren geschichtlich und legendarisierend: der Stoff war durchlebt von frommer Scheu und Sehnsucht nach dem Guten, mit Lebenswerten beschwert, die in der wirklichen Vergangenheit vielleicht nur keimhaft vorhanden gewesen, in der nun idealisierten, mythisierten voll herausgebracht wurden: in dieser Beziehung haben die sagenhaften Lebensbeschreibungen des hl. Gallus, die Chroniken des Abtes Gozbert, die Klostergeschichte Ratperts bis zu denen der Ekkeharte alle ein gemeinsames Ethos, das den Ruhm des Klosters zu mehren bedacht ist [7]).

Von einer hohen Vergangenheit fühlte man sich getragen und abhängig. Das Abhängigkeitsgefühl von den kirchlichen und politischen Machtfaktoren der Gegenwart war in St. Gallens guten Zeiten das des stolzen guten und adelnden Gehorsams. Kirchlich stand man unmittelbar unter dem Erzbischof von Mainz, politisch direkt unter dem Kaiser.

Man ehrte die kaiserliche Majestät, und solange alles ordentlich stand, war in der Ehrung zugleich Selbstbewußtsein: man bereitete ihr glänzende Empfänge, wohlig, stattlich, diplomatisch, trachtete sie für St. Gallen einzunehmen und betonte doch zugleich auch die geistliche Macht des Klosters und der Kirche. Der Kaiser hatte die Äbte zu bestätigen, Unwürdige abzusetzen und darauf zu achten, daß das Kloster im Geiste St. Benedikts lebte. Das verstand sich von selbst für all die Fürsten, denen Zucht und Leistung der Zeit am Herzen lagen, die eine kräftige Wirklichkeit wie Erhöhung und Verfeinerung des Daseins wollten. Unter dem großen Karl ist St. Gallen noch unbedeutend und im Werden, aber der Schwung seiner großzügig eingeleiteten Kultur teilt sich auch ihm mit, so daß es, ohnehin im Aufstieg begriffen, sich nun weiter erhebt, auch dann gerade noch, als das fränkische Kaisertum der Karolinger wieder sinkt.

Es ist innerlich mit diesem Fürstengeschlecht durch Zeit und Tradition besonders verbunden gewesen. Die Sachsenkaiser wurden von den alemannischen Mönchen als fremd empfunden [8]). Der Zerfall des fränkischen Kaisertums hat freilich mit dazu beigetragen, daß sich St. Gallens Höhe hernach nicht hielt, obwohl es erst weiter gedieh. Als dann Otto I. wieder deutsches Kaisertum und die neue Macht der sächsisch-ottonischen Renaissance weltgewaltig heraufführte, war es schon sehr spät, um die sinkende Klosterzucht wieder neu zu fördern. Vielleicht wäre es nicht zu spät gewesen, wenn er nicht gestorben wäre und die von ihm aufgegriffene Klosterreform hätte durchführen können [9]). Im Gegenteil: denn unter Otto II. und

Otto III. hob die Nachblüte des Klosters an, aber der zweite Otto war durch dynastische Kämpfe und auswärtige Kriege von kulturellen Arbeiten absorbiert, und des dritten Otto phantastischer Traum eines hohpriesterlichen Königtums und sein Deutschenhaß waren nicht dazu angetan, das Kloster zu fördern. Heinrich der Heilige aber wandte sich Bamberg zu, auch hier empfing St. Gallen keinen neuen Impuls, und als dann die strenge, kalte, asketische Richtung Clunys ihren Siegeslauf durch die klösterliche Welt nahm, war St. Gallens warmes Leben vernichtet. Dieses Radikalmittel war für das Kloster und seine Art tödlich.

Ein Kloster in St. Benedikts Geist mußte international sein. St. Gallen war es; aber doch nicht so, daß nicht gewisse nationalheimatliche Züge zu spüren gewesen wären[10]). Dieses nationale Gefühl erhob sich wenig über das Stammesbewußtsein. Wurde doch schon der Kaiser eines andern Volksstammes im Reich als fremd betrachtet. — „Uuir teutones", sagt Notker Labeo einmal. Er empfand das sprachlich gemeinschaftliche Band wohl als das stärkste. Ekkehart IV. tadelte es, daß die Großen deutsche Mädchen hintansetzten und sich Frauen aus Welschland, sogar Griechinnen holten[11]). Die Schwaben, deren Charakter- und Geistesbild in der Geschichte späterhin oft so sehr schwankt, galten damals als witzig und tapfer; „suevi acuti" nennt sie Ekkehart IV.[12]).

Zu dem etwas naiv einfachen Nationalstolz kam Rassen- und Freiheitsbewußtsein des edelgeborenen germanisch-keltischen Menschen: „Cum nunquam sanctus Gallus nisi libertatis monachum habuisset . . ." schreibt Ekkehart IV. mit dem Selbstgefühl eines Mannes, der im Kloster sich in bester Blutgesellschaft weiß[13]). Dieser Stolz ist nicht Stolz des Décadent, sondern des Gesund-Urwüchsig-Egoistischen. Der einzelne verschwand im Kloster, seine Ehre war die des Klosters (persönlich Ehrsüchtige wie Salomo III. und Ekkehart II. sind Ausnahmen). Das Kloster war sein Glück, sein Ruhm, in dem sein Adel, seine Tüchtigkeit emporstiegen zu dem Glanz göttlich-weltlicher Herrlichkeit. Es konnte soweit kommen, daß dabei zuletzt der sonstige sittliche Maßstab schwand: Recht oder Unrecht — mein Kloster. Ekkehart IV. rühmt geradezu die „Kunstgriffe" (artes), mit denen Salomo III. in wahrlich nicht einwandfreier Weise die Abtei Pfäfers für St. Gallen erwarb. Dieser naive Stolz läßt in seiner Selbstsucht für Selbstkritik und verhältnismäßiger Objektivität vor der Wirklichkeit wenig Raum. Dunkle Stellen der Klostergeschichte werden von den Chronisten gern übergangen. Muß man schon von ihnen

reden, so setzt man gleich eine lichtere, dem Ruhm des Klosters dienende Erzählung hinzu. Schönfärberei, wo man liebte, Schwarzfärberei, wo man haßte, waren an der Tagesordnung. Man renommierte gern mit besonderen Lieblingsgestalten der Vergangenheit, mit Lokalheiligen und Lokalreliquien [14]).

Entsprechend der Benediktinerregel herrschte eine aristokratische Gesinnung. Es bestand allgemeines Verlangen nach Führer und Gefolgschaft, wobei alte Blutinstinkte zuhilfe kamen. Man folgte und verehrte gern, gab sich dem zum Führer Erkorenen mit seiner ganzen Persönlichkeit und Leidenschaft hin oder war abgeneigt mit vollem Hass gegen den, der nicht zusagte. St. Gallen hatte die zuletzt durch König Konrad II. bestätigte „Vollmacht, sich unter sich selbst einen gemäßen und zur Fürsorge geeigneten Abt und Leiter zu wählen [15])." Aber die wählenden Mönche waren sich oft nicht einig. Die Bilder der Äbte schwanken in der Klostergeschichte von der Parteien Hass und Gunst verwirrt. Ekkehart IV. hat den Abt Salomo übertrieben günstig (wenigstens im Anfang seiner Casus), den Abt Craloh übertrieben böse dargestellt. Es kam über den Widerstreit der Meinungen oft zu harten Auseinandersetzungen.

Ekkehart erzählt von wüsten Prügelszenen, die zumindest darauf hindeuten, daß benediktinische Eintracht, Friedfertigkeit und Güte durchaus nicht immer im Kloster herrschten. Es handelte sich hier um Politik. Die alemannischen, querköpfigen, eigenwilligen Menschen waren in politicis bereit zu schimpfen und zu streiten wie homerische Helden.

St. Gallen hat Äbte gesehen, die den Forderungen St. Benedikts nahezu entsprachen. Wenigstens wurden der hl. Gallus, Otmar, Hartmut zu idealen Äbten verklärt. Aber viele, wie der große Salomo, waren weltlich, allzu weltlich, nicht auf Mehrung der transzendentalen, sondern der irdischen Macht des Klosters bedacht: so ermöglichten sie des Klosters Blüte und Verfall.

Umsichtig und straff organisierend waren die übrigen Ämter geschaffen und verteilt. Der Abt hatte die Gesamtleitung nach innen und außen; zur Seite war ihm der Dekan, der die Oberaufsicht über alle inneren Angelegenheiten hatte [16]). Diesem wieder stand ein Stab von Beamten zur Verfügung: voran Kellermeister und Kämmerer. Für den Außendienst waren gleichfalls eine Zahl Beamten bereit, bei dem lebhaften Verkehr besonders wichtig. Alles war bis aufs kleinste sorgfältig durchdacht und in Aufträgen, Ämtern und Missionen vorbereitet, so daß der ganze große Apparat aufs Beste lief. Je sicherer

die Klosterzucht, je hingebungsvoller die einzelnen Beauftragten ihre Pflicht erfüllten, desto vollkommener gedieh die Klosterkultur. Damit möglichst alle teilnahmen an der Verantwortung und jeder im Geführtsein zugleich spürte, wie notwendig eigenes Mitwirken sei, waren wöchentlich abwechselnde Ämter (Wochenpriester, Wochenküchendienst) eingerichtet. So wurde passives Hinleben, das an den andern interesselos vorüberging, nach Möglichkeit vermieden.

Geistig und schöpferisch besonders hervorragende Mönche haben sich jedoch wenig den Klosterämtern gewidmet: man ließ ihnen Ruhe und Muße zur Geistesarbeit [17]).

Zwei wichtige Momente förderten diese straff durchgreifende, feinverzweigte und leicht reagierende Organisation; Pünktlichkeit und Schweigen. Wer zu spät zum Gottesdienst kam, durfte nicht im Chore Platz nehmen, sondern mußte an einer Stelle stehen, wo er von allen gesehen und dadurch vor den andern beschämt wurde. Ebenso ward Unpünktlichkeit bei den Mahlzeiten bestraft [18]). Streng geordnete Zeit gab dem Leben des Mönches Maß und Sicherheit, wehrte Zerfließen und Zerflattern ab und steigerte die Fülle seines Erlebens.

Schweigen diente zur Sammlung, Aufspeicherung der Kraft. Wer viel redet, verausgabt sich, handelt wenig von Innen her. Der Schweigende ist Mann der Tat, Schweigen zur rechten Zeit macht intensiver, dichter, geweckter, klarer, bewußter und inniger. Schweigen ist Art des Ewig Männlichen. Weiber schwatzen. Darum sollte das Kloster nach St. Benedikt die Kunst des Schweigens raffiniert ausbilden. Schweigen wirkte auch ins Negative: die Furcht vor der Sünde (die am leichtesten in bösem Wort verwirklicht wird) konnte so nicht weggeplappert werden. Der Mönch erlebte Hymnen des Jubels und der Trauer, die in ihrer ganzen Gewalt nur im Schweigen sich ausschwingen konnten. Alles Göttliche und Erhabene kann zuletzt nur im Schweigen erlebt werden. Alles Heilige wurde durch ein „Favete linguis“ geehrt. Im Refektorium und Oratorium St. Gallens durfte überhaupt nicht gesprochen werden [19]).

Gleichwohl kannte das Kloster auch Perioden und Mönche der Schwatzhaftigkeit; davon zeugt allein schon der reichliche, üble Klosterklatsch, der in Anekdoten und Chroniken aufbewahrt ist.

Zu dem stillen Ernst, den innerlichen, nur in Gottesdiensten und Prozessionen lauter jubelnden Feiern stand die Fröhlichkeit der Feste, die St. Gallens Mauern sahen, oft in schroffen Widerspruch. Das Äußere der ernsten Mönchgewandung kehrte von lauter Freude

ab. Das Gemüt der Mönche wurde durch diese ständig getragene Gewandung beeinflußt: sie uniformirte nur, war die äußerliche Trennung von der Welt, machte wegen ihrer ewigen Einförmigkeit mit gleichgültig gegen die äußere Erscheinung, förderte aber als Büßergewand die Vertiefung der Seele in benediktinischer Demut. Dabei gestattete sie Nuancen; asketische Naturen wählten sie noch rauher und niederdrückender, als Vorschrift war. Nur bei feierlichen Umgängen wurden besondere Schutzkappen und Mäntel aus kostbarem Seidengewebe getragen, mit Bildern und Tiermustern geziert: dem festlich gestimmten Gemüt sollte dann das Äußere entsprechen; und auch das Volk sollte daran seine Freude haben; die schau- und farbenfröhliche Menge der Laien fühlte in dem starren, magischen Glanz von Gold und farbigem Sammt das Wunderbare und Erdentrückte [20]).

Der „Gottesstaat auf Erden" ließ frohe Menschen zu. In seiner Art waren Freude und Feierlichkeit auch durchaus St. Benedikt gemäß. Echt benediktinische Feiern hatten einen Hauch innerer, goldenreiner Heiterkeit, die eine leise Bindung, Güte gegen die Welt verriet. Davon waren die klösterlichen Feste, davon war schon der Sonntag belebt. Der Sonntag war ein Tag, nicht nur religiöser Konzentration, auch der Ruhe, des Ausspannens, der Beschaulichkeit und für die Klosterschüler der Spiele und Scherze. Nur ganz besonders fromme Knaben, angehende Heilige mochten auch da lernen.

Ostern wurde nach langer, banger Winter- und Grabesnacht, nach dem entsagenden Fasten während der Passionszeit mit um so beglückteren Empfinden für das Erwachen der Erde gefeiert. Erlebnisse des christlichen Mythos und der Natur verschmolzen zu einem innigen religiösen Gefühl; dann sang man diese Sequenz Notker Balbuli:

„Favent igitur
resurgenti Christo cuncta gaudiis:
Flores, segetes
redivivo fructu vernant,
et volucres
gelu tristi terso dulce iubilant.
Lucent clarius
sol et luna morte Christi turbida;
Tellus herbida
resurgenti plaudit Christo
quae tremula
eius morte se casuram minitat [21]).“

In St. Gallen ranken sich durch den Kreislauf von Sommer und Herbst in den Winter hinein die Feste zu Ehren Gottes in seiner

Dreieinigkeit, der Jungfrau Maria und der vielen Heiligen; Kreuzgänge, Prozessionen, bei denen das ganze Kloster mit seiner Umgebung gesegnet wurde [22]), Bittgänge um Gedeih von Saat, Früchten und Vieh [23]), Gottesdienste auf der Wiese vor einer der umliegenden Kirchen [24]), Feste besonders heimatlicher Art, der St. Gallustag am sechzehnten Oktober, die Vakanzen der Klosterschüler und ihr Freudentag, das Fest der unschuldigen Kindlein (29. Dezember); dann wieder Feiern, die das Menschenleben von Geburt und Taufe bis zu den Sterbezeremonien begleiteten. Schwerer und leichter Dienste tägliche Bewahrung zum Lobe Gottes, zur Erhöhung eigenen Daseins war bei den Mönchen guter Zeit selbstverständliche Pflicht. Von Ekkehart IV. wird uns berichtet, wie rührend Notker Balbulus für den verunglückten jungen Wolo, der erst noch selbst über ihn gespottet hat, sorgt [25]). So füllt auch hier St. Benedikts Geist das Leben reichlich mit Arbeit, wechselseitigen Liebesdiensten, Erbauung und Beschauung in Gott. Mit jedem Morgen neu und herrlich waren Psalmen, Lieder, Segnungen, Weihen. Dann war es allen, die edler Begeisterung fähig waren, zumal der Jugend, ein Bedürfnis, über Widerstreit von Natur und Geist erhoben, „in hôchgemûete ze sweben", getragen von heiliger Entflammung. Die jüngeren Mönche sollen es kaum haben erwarten können, daß Notker Balbulus Gebetsübungen mit ihnen abhielt; des Lehrers menschliche Innigkeit zog wundersam zu gottseliger Andacht hinan.

Auch weltlicher Freude und Lust wurde bald schwächer, bald stärker gedacht. Äußeren Anlaß dazu boten hohe Besuche im Kloster, zumal Kaiser und Könige. Unter dem fürstlich fröhlichen, übermütigen Salomo III., seinem dichtung- und sangesfrohen Nachfolger Hartmann verstand man in St. Gallen wirkliche Feste zu feiern. Kirchliche Erhabenheit, Feierlichkeit der Begrüßung gingen dabei bald in wärmere, herzliche Stimmung, oft zuletzt in Ausgelassenheit über [26]).

In feierlicher Prozession wurden die hohen Gäste eingeholt. Die kaiserliche Fahne leuchtete auf, von einem Geistlichen vorangetragen [27]). Dem Bischof ward das Evangelium entgegengebracht, das er küßte [28]). Kam man im Kloster an, so wurde nach dem Gebet der Friedenskuß gewechselt [29]). Der Gruß war je nach Rang der Fremden verschieden. Vor den höchsten weltlichen und geistlichen Fürsten warf man sich zur Erde nieder, vor der Königin berührte man mit einem Knie den Boden; der einfachere Gruß war Neigen des Hauptes [30]). Jeden Gast aber sollte man behandeln, als nähme man in ihm Christus

auf [31]). „Der Abt reicht den Gästen das Wasser zum Waschen der Hände, die Füße wäscht sowohl der Abt als die ganze Gemeinschaft den Gästen."

Durch Zeremonien brach bald persönliche Herzlichkeit. Der überhaupt vorbildlichen Gastlichkeit des Mittelalters gemäß war man großzügig und freundlich. Begrüßungsgedichte, schnell improvisiert, waren doch aus starkem Gefühl entstanden. Schnell und leicht hingeworfen, zugleich aber feierlich und innerlich schwer, in der Art der Psalmen, ist der Gruß, den Notker Balbulus Karl dem Dritten Weihnachten 883 widmete:

„Gesegnet sei dein Eingang und gesegnet dein Ausgang.
Gesegnet seist du in der Stadt und gesegnet auf dem Lande;
Gesegnet sei die Frucht deines Leibes und die Frucht deiner Erde,
Gesegnet seien deine Scheuern und gesegnet deine Keller.
Der Herr müsse deine Feinde vor deinem Antlitz niederstürzen lassen.
Es mache dich der Herr erhaben vor allen Völkern [32])."

Feinere, urbane Geselligkeit war hier möglich, wurde aber oft vergröbert durch die derbe Art der einkehrenden Weltlichen wie auch der selbst von Natur oft rauhen, alemannischen Klosterbrüder. Wiewohl Benedikt Bewirtung und Unterhaltung der Gäste dem Abt anvertraut hatte und die Mönche im allgemeinen von der Teilnahme an Gastereien ferngehalten wissen wollte, waren die St. Galler lebhaft beteiligt [33]). Wie ausgelassen und weltlich es dann zuging, davon gibt Ekkehart IV. eine Ahnung, wenn er ein Festmahl im Kloster schildert, das König Konrad einst den Brüdern gegeben haben soll:

„Früh bereit steht das Mahl;
es füllt sich der Saal,
kaum war gekommen der Vorleser [34])
zum Satze einmal . . ."
Den Geruch von Wild und von Fleisch
sie gewahren.
Tanzend die Gaukler springen,
Saiten klingen zum Singen.
Niemals hatte des Gallus Saal
nur durch sein Zutun solch Bachanal.
Der König unter dem Tosen so laut
auf die ernsteren Brüder schaut;
über der einen verzogenen Mienen
lacht er, daß ihnen
solche Dinge zu ungewohnt schienen [35])."

Laien und Weltgeistliche durften nur in Mönchstracht die Klausur betreten; sie wurden nicht nur durch Prozessionen und Gottes-

dienste angelockt; denn sie durften beim anschließenden Gelage unvermischten Wein trinken [36]).

St. Benedikt hatte angeordnet, daß der Mönch „verba risum moventia", Lachen erregende Reden, zu meiden habe [37]). Aber man liebte sehr Lachen, Witz und Spott. Der Klosterwitz, den Ekkehart IV. überliefert, ist oft kleinlich [38]), doch haben die alten Lieder und Erzählungen viel Schalkhaftigkeit. Liebenswürdigen Humor atmen die Anekdoten, die Notker Balbulus vom großen Kaiser Karl erzählt. Man sang lateinische Scherzlieder, etwa die lustige Mär vom Lügenschwab, den Modus Florum:

„Ein Lügenlied will ich euch singen,
das soll euch wohl zum Lachen bringen.
Es war ein König, der sein Töchterlein,
so kündet er, dem Manne wollte frein,
der also Meister wäre im Lügen,
daß ihm der König sich müßt fügen.
Das hört ein Schwab und alsobald er sagt:
‚Als einst im Hain ich pfleg' der Jagd,
treff ich ein Häslein mit dem Pfeile.
Und als des Hasen Kopf ich hob empor,
da fließt ihm Honig aus dem rechten Ohr,
wohl hundert Scheffel und im linken
seh ich gleich viel Goldfüchse blinken
und als den Hasen ich zerlegte ganz,
fand eine Urkund' ich in seinem Schwanz,
du seist mein Knecht, stand drin geschrieben' —
‚Das log sie' rief der König, ‚so wie du!'
Da war besiegt vom Schwaben er im Nu
der ward sein Sohn und ist's geblieben."

Zumal die Klosterschüler haben an solcherlei ihre Freude gehabt. Bei den Erwachsenen war der Humor der feineren, geistigeren Mönche überlegener, liebenswert, der Humor der derberen, im Irdischen verhafteten Klosterbrüder oft grob, ja brutal. Wie ganz anders ist der feinfühlige Notker Balbulus, der in einem sonnigen Vakanzenlied seinen Schüler und Wildfang Salomo gleichsam streichelt, als dieser Salomo selbst; Salomo neckte gern, war fester Zech- und Schmausgenosse und konnte in seinen Späßen und Spöttereien verletzend weit gehen [39]).

St. Benedikt hatte bestimmt, daß Speise und Trank zur Nahrung, nicht zum Genießen dienen sollten. Doch hatte er in seiner gütigen Art dem Dionysischen in ganz leichter, freundlicher Weise Rechnung getragen. Wein war in kleinen Mengen gestattet. St. Gallen

leistete sich hier nicht bloß Vergröberungen, sondern starke Übertretungen.

Statt südlich leichter Kost, die St. Benedikt verordnete, wollten diese nördlichen Menschen mit dem schwerer fließenden Blut derbere, kräftige Speise. Sie blieben nicht bei Pflanzen und Geflügel, sie gaben Fleisch vierfüssiger Tiere und deren Saft nicht nur Kranken und Schwachen [40]). Gerade die Gesunden waren starke Esser, und die Klosterküche von damals enthielt einen so üppigen Küchenzettel, wie wir ihn sonst nur in Zeiten strotzenden Genusses und unbekümmerter Esslust, bei den großen weltlichen Gastereien des Mittelalters oder bei den späteren Niederländern und Franzosen wiederfinden.

Was Heimat und Ferne an Speisen derberer wie feinerer, alltäglicher wie besonderer Art bieten konnten, wurde in der Klosterküche zusammengetragen [41]). Den Mönchen war ein voller guter Tisch sehr wichtig, darum erzählt Ekkehart IV. nur zu gern von besonderen Zuwendungen für die Tafel [42]). Man war sehr für Liebesmähler (caritates, ἀγάπαι), Schmausereien, die besonders an Festtagen von Wohltätern des Klosters veranstaltet wurden [43]).

Gewöhnliches Tischgetränk war Bier, aus den geräumigen Klosterbrauereien stammend. Sehr liebte man auch „vinum venustum", den Most, der den von der Arbeit Heimkehrenden gereicht wurde. In den Benedictiones heißt es:

„Christe Hiesu musta bona fac et vina venusta [44])."

Rauschgetränke waren auch in St. Gallen mit Poesie umwoben. Die Freude an ihnen wurde ganz unbefangen in die christliche Frömmigkeit aufgenommen. Heidnisches verbarg sich noch im Trinken der „Johannisminne", auf die Ekkehart IV. hindeutet:

„pax nostris annis solidetur amore Johannis.
vina dat ex aquis laticum deus eius amore
unice sollemnis vigilemus honore Johannis [45])."

Man liebte bei dieser Lebensweise auch Prunk, Pracht, Reichtum. Da persönliches Eigentum verboten war — auch gegen dieses Verbot wurde oft verstoßen [46]) —, so drängten sich Wohlhabenheit und Glanz in Räume und Baulichkeiten des Klosters zusammen, die allgemeiner Schau und Bewunderung durch fremde Gäste dienten: in Münster und Abtwohnung. Selbst die Ungarneinfälle konnten Prachtentfaltung kaum hindern, da das Kloster rundum im Lande vom Elsaß bis hinunter nach Italien weite Besitzungen hatte [47]). Was

durch die Barbaren zerstört war, wurde nur schöner aufgebaut. Kunst- und schönheitssinnige Äbte wie Ymmo steigerten Prunk und Pomp zu wahrer Kunst; sank das innere Leben, so blieb blinkende Materie, und es drohte Verfall in bloßes Genießertum[48]).

In der Behaglichkeit vorsorglicher Pflege[49]) aller äußeren Güter lag jene große Gefahr, die zur Verflachung und Dekadence drängte. Man ging dann auf Äußerlichkeiten aus, nahm es mit Sachlichkeit und Wahrheit, den Vorbedingungen alles echten Ausdrucks, nicht sehr genau. Im Spaß schnitt man auf, prahlte und geriet schließlich auch im Ernst ins Lügen. Gewisse Dinge wollte man nicht sehen. Ekkehart IV. erzählt von Abt Notker, den er erst als einen strengeren Mann hinstellt, ganz unbefangen — und darin liegt, mag die Geschichte übertrieben sein oder nicht, das Bedenkliche —, daß er den Mönchen vieles durch die Finger sah. „Während er (der Abt) dafür besorgt war, daß die Einrichtungen Hartmuts (des tüchtigen Abtes vor Salomo III.) durchgängig gehalten würden, begab er sich häufig vom Kloster fort, damit sich die Brüder in seiner Abwesenheit um so ausgelassener ergötzen könnten."

Man „schonte die Wahrheit", wie Ekkehart sich einmal ausdrückt, nicht nur im Erzählen humorvoller Dinge, auch um Mitbrüder nicht zu verraten, und schreckte vor Verleumdungen nicht zurück[50]).

Scharfe Scheidung zwischen Scherz, spielender Phantasie und grober Unwahrheit wurde nicht gezogen. Dies schon deshalb nicht, weil die Klosterregel beides verbot und sich außerhalb der Grenze der Regel eine merkwürdige Blindheit für gröbere und schwächere Nuancierung zeigt. Freilich nur für unsere moderne Empfindung. Was wir bei Ekkehart lesen, steht alles unter dem Leitmotiv der Verherrlichung alter guter Klosterzeiten.

Ebenso sind auch müßiges Reden und Klosterklatsch bald harmloser, bald unerträglich gewesen[51]). Zorn und Leidenschaft brachen bei den schwereren Naturen langsamer, dann aber umso gründlicher, gewaltsamer hervor. Bischof Ulrich packt den Mönch Viktor bei den Haaren und schüttelte ihn tüchtig durch. Viktor wirft das Evangelienbuch nach ihm[52]). Die Jugend war besonders unbändig. Einer der Schüler sollte mit andern gezüchtigt werden und die Ruten holen. Um sich und seine Gefährten zu befreien, steckte er das Kloster in Brand. Der Zwang mag oft zu dumpfem Haß und jäher instinktiver Zerstörungswut geführt haben. Der junge Wolo höhnte die Visionen Notker Balbuli als „vana somnia", leere Träume, und spottete des

Lehrers, der ihn vor Heimsuchung durch den Teufel warnte [53]). Hier lagen Keime zu tieferem Trotz und zur Auflehnung gegen bestehende Weltanschauung. Aber die Macht des mittelalterlich-klösterlichen Wesens behauptete sich unbedingt. Es blieb leises Erdbeben-Rollen.

Nach St. Benedikt sollte der Mönch nicht einmal das, was er auf dem Leibe trug, als sein empfinden, auch nicht den Leib als Eigentum betrachten, damit es ihm nur auf die Seele und das, was ihr allein not tue, ankäme. Von diesem Sinne der Armut war St. Gallen weit entfernt. Schwere Fälle von direkten Eigenbesitz wurden schon angedeutet. Selbst Diebstähle drangen in die klösterliche Ordnung [54]).

Schwierig genug war das Kapitel der Erotik, des Widerstreites zwischen Geist und Sinnlichkeit. Je nach dem Grade leidenschaftlicher Veranlagung war der Kampf für den Mönch leichter oder schwerer.

Unterstützt wurde der Feldzug gegen die Fleischeslust dadurch, daß man den Feind zeigte wie er ist, prüde Heimlichtuerei nicht kannte. Die Klosterschüler wurden in sexuellen Dingen sehr unbefangen, frühzeitig und völlig aufgeklärt. Indem alle die dunkeln, zumal während der Pubertät im Unterbewußten drängenden Kräfte sofort ins Licht des klaren, nüchternen Verstandes gerissen wurden, ward schon viel von ihrer Gewalt zerstört.

Notker gibt mit voller Selbstverständlichkeit die Zeugungsvorgänge als logisches Schulbeispiel, wenn er schreibt „si mulier peperit, cum viro concubuit“ [55]). Wie einfach klare Ausdrücke legt Ekkehart der hl. Wiborad in den Mund, mit denen sie den Klosterschüler Ulrich mahnt, keusch zu bleiben [56]). Jedes Wort über geschlechtliche Dinge mußte eindeutig sein. Witzeln, Andeuten, alles was Erotik im Geheimen wachrief, sollte vermieden werden; denn infolge des ewigen Kampfes mit Eros waren gerade manche Naturen überreizt, überrege, überempfindlich, so daß schon Worte verpönt waren, die auch nur von fern an geschlechtliche Bezeichnungen erinnerten [57]).

Wie gegen das Fundamentalgesetz der absoluten Armut wurde auch gegen das der völligen Keuschheit gefehlt. Zwar gab es Mönche, die dem strikten Befehl des hl. Benedikt, „den fleischlichen Begierden nicht nachzugeben“ [58]), unbedingt folgten. Der Mönch Marcellus schloß vor Frauen die Augen, weil er und seinesgleichen im Anblick des Weibes die ärgste Versuchung zur Sünde sahen [59]). Andere führten noch bis ins hohe Alter den Kampf gegen ihre Natur. Notker Labeo bekannte, dem Tode nahe, in seiner öffentlichen Beichte, daß er noch

zweimal als Siebzigjähriger erotische Träume gehabt hätte [60]). In strengeren Zeiten war man schärfer in der Befehdung der Sinnlichkeit, in leichteren nachsichtiger [61]).

Nicht alle züchtigten so männlich-naiv, zornig den, der gegen das Gebot der Keuschheit verstieß, wie Tuotilo. Als dieser einmal im Kloster St. Alban zu Mainz Gast war, soll er sofort den Aufseher mit der Pferdepeitsche gestraft haben, weil jener sich unbeobachtet wähnte — es war Weinlese und alles draußen — und sich mit einer Frau zu schaffen machte [62]). Notker Balbulus mahnt eindringlich, gütig, liebevoll nachsichtig, aber durchaus nicht hart und streng seine Schüler, keusch zu bleiben.

Besonders die Jugend unterlag leicht der Sinnlichkeit. Der junge Salomo wurde Vater einer Tochter, und es ist bezeichnend, mit welch heimlichem Stolz Ekkehart IV. noch von der Schönheit dieser Tochter Salomos erzählt. Er rühmt, daß von ihr ein gesundes, tüchtiges Geschlecht abstamme und verrät damit, wie groß der Lebensdrang noch im Mönche ist, der sich den Sinn für gesunde, kraftvolle Fortpflanzung im Irdischen bewahrt hat; wie ihm äußere Schönheit noch als Vorzug gilt. Wenn er so die Gestalt seines Lieblingshelden Salomo in den Augen der Leser zu erhöhen glaubt, setzt er einen erstaunlichen Grad von Weltzugewandtheit als selbstverständlich voraus. Er selbst urteilte auch sonst verzeihend über geschlechtliche „Vergehen". „Wenn, wie das sehr leicht geschieht, du durch irgendein Feuer der Fleischeslust entzündet sein solltest . . . " heißt es bei ihm einmal [63]).

Diese Milde im Erotischen kam wieder der allgemeinen Erhöhung des realen Lebens zugute. Der liebende, auch der in Liebe nicht befriedigte, der ewig sich sehnende Mensch ist erschüttert, wacher, aufgeregter als der stumpfe, von Eros nicht Gejagte. Selbst Hysterie konnte durch Zucht und festen Willen die guten, auf kulturelle, geistige Güter gewandten Kräfte bedeutend verstärken. Wo aber Liebesverlangen überwunden, wo Eros in Caritas aufgegangen, wo der Drang des Sinnlichen wundersam seine Kräfte in die selige Sphäre des Ewig-Christlichen gewandelt hatte, blieb warmer Glanz, der das Dasein golden, nachsommerlich überhauchte, blieb heimliches Lachen, wie es sich in der Art Notker Balbuli ausspricht. Ebenso wäre alles Dunkle, Berauschende, ins Mystische Hinüberziehende, davon das Kloster reich ist, alles was das Leben quält und vorwärtsbringt, ohne sinnliche Liebe und die Auseinandersetzung mit ihr unmöglich gewesen. Die in guten Tagen nur gedämpft zugelassene

Macht des Eros konnte zum heimlichen und anheimelnden Herzklopfen in Menschen und Dingen des Klosters werden.

Ward Kampf und Überwindung zu sehr paralysiert, so führte klösterliches Behagen zu Weichlichkeit und Verfall. Abt Notker war dem Kaiser Otto I. anfangs wegen seines verzärtelten Aussehens unsympathisch. Die schlaffe Art der Führer verursachten des Klosters Niedergang. Eigenartiges Licht auf gewisse Zustände schon zu Salomos Zeit wirft ein Gedicht Notker Balbuli; der Lehrer wendet sich an seinen früheren Schüler:

Tust du nach diesen Worten mein,
So bleibst du an Leib und Sinnen rein,
Und läßt du noch deines Herzens Denken
Von seinem heiligen Willen lenken,
So werden die Leute dein Loblied singen,
Nicht schlechte Weiber dir Schande bringen.
Hast einer du vor den andern acht,
Gleich wirst du von allen ausgelacht;
Und liebst du sie alle, das ganze Geschlecht,
Dann ist es wieder der einen nicht recht.
Du sei ein Mann: affektierter Klang
In der Stimme, und müder, schlaffer Gang,
Geschminkte Brauen, rasierter Bart,
Dazu der Teint interessant und zart,
Dergleichen halte dir weit vom Leib:
Das ist des Teufels Zeitvertreib.
Dein Amt ist Beten, vergiß es nicht;
Die geistlich Blinden, du bist ihr Licht ...
Ich schreib dir nimmer in anderm Ton,
Und wäre Silber und Gold mein Lohn,
Noch schreckt mich, was mir viel ärger ist,
Wenn du deshalb auf mich böse bist [61]).“

Salomon war damals schon der eigentlichen Klosterzucht entwachsen. Dinge, wie sie Notker an seinem jungen Freunde rügt — Flirt mit Weibern, schminken, den schmachtenden Elegant spielen —, waren hier wohl noch nicht möglich; aber eine gewisse Disposition dazu, die schließlich im Weltlichen zu Extravaganz führte, war vorhanden. Bei wirklich straffer Jugendzucht wäre dergleichen hernach schwer denkbar. Es ist manchmal überliefert, daß die St. Galler Jugend hart angefaßt und rauh bestraft wurde; aber Härte allein bedeutet noch nicht Zucht; sie verschärft eher Doppelspiel: man hält dem Lehrer eine Heuchelmaske vor und treibt's heimlich um so ärger. Wenn der Mensch nicht in seinen wirklichen Verhältnissen erfaßt wird, ist keine wahre Erziehung denkbar.

Der Zug ins Weltliche wirkte sich zeitweise stark und ungehemmt aus. Wer in der Welt wie Salomo und Ekkehart II. wichtige, dem Kloster einträgliche Beziehungen hatte, durfte um so freier dem Drang ins Irdische nachgeben. Gehemmter Drang konnte sich aber auch in sehr tragischer Weise entfesseln. Der junge Klosterschüler Wolo war so von brennender Heimatsliebe erfüllt, daß er immer wieder das Verbot übertrat und heimlich den Turm bestieg, um nur das geliebte Land und die Berge zu sehen. Bis er einmal abstürzte und tödlich verunglückte [65]). Manche waren vor Weltsehnsucht gar nicht zu bändigen [66]).

Das Kloster vereinte in seinen Mauern die widerstrebendsten Elemente: Weltbejahende und Weltfeindliche, Strenge und Gütige, Edle und Gemeine, männliche und weiblichere Männer, Künstler und Krieger, Nüchterne und Priester, Glanzliebende und in der Armut Selige. Alles in dem dickeren Flusse einer noch barbarisch-schweren Zeit, aus der sich nur einige Wissende, Kultivierte, Raffinierte leicht und herrscherhaft erhoben. Bald war die eine, bald die andere Richtung tonangebend, im großen und ganzen mehr die weltbejahende im gemäßigten Sinne. Für Charakter und Einheitlichkeit der klösterlichen Lebenshaltung sorgten Tradition und Führung. Die Führung hatte auf Eintracht und Friedfertigkeit der Mönche untereinander zu achten, aber daran fehlte es oft. Klatsch, Streitsucht, Unduldsamkeit, Verständnislosigkeit, Neid riefen oft Zwiste hervor [67]).

Das Leben in St. Gallen war so irrational genug. Zwiespältig, zwischen Himmel und Erde schwebend, schuf es sein Bestes aus dem Widerstreit zwischen Ideal und Leben; bald sank das Niveau, bald stieg es; zwei hohe Zeiten aber überragten alles: die Salomos und Notker Balbuli, und die nachsommerliche Notker Labeos.

Als Ekkehart IV., der noch den Ausklang dieses Nachsommers erlebte, seine Chronik schrieb und der guten alten Zeit ein Denkmal setzte, fröhlich in der Erinnerung, wehmütig für die Gegenwart und zugleich voll Haß gegen die neue Richtung von Cluny, war es für immer vorbei. In jener Geschichte gab er ein Bild aus Wahrheit und Dichtung, zeichnete das hinein, dem seine Liebe galt und suchte sein Ideal darzustellen, voll des Ethos, das der gemäßigten Benediktinerregel entsprach, da Geist mit warmherzigem Leben erfüllt war. Doch in ihm selbst lebte der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit. Er malte mit psychologisch wahren, mit historisch unwahren Farben ein glänzendes Gemälde von dem Kloster. Aber seine eigenen un-

willkürlichen Eingeständnisse und Bemerkungen lassen oft einen ganz andern, wesentlich trüberen Untergrund erkennen; und hier liegt am meisten geschichtliche Wahrheit beschlossen.

Gleichwohl war das warmpulsende Leben in der St. Gallus-Zelle mit seinem tapferen Zugreifen und Bewegen des Wirklichen in seiner Unzulänglichkeit und Irrationalität doch des Klosters Bestes: es war jener Zustand, jene Schaffenssphäre, in der es Tüchtiges leistete. Nahm man ihm das, so nahm man ihm sein Wesentliches. Das geschah, als die Klosterreform von Cluny auch St. Gallen ergriff: ein eisiger Hauch tötete das letzte, was noch in den Winkeln nachsommerlich blühte. Als Notker der Deutsche starb, hatte St. Gallen seine führende Geistesrolle ausgespielt.

MENSCHEN DER ZELLA SANCTI GALLI

„Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch."
Goethe

Um jeden Menschen stehen die Gestalten der Vergangenheit und Gegenwart, denen er irgendwie das verdankt, was er wurde. Um Notker stehen nicht nur die großen Heiligen und Führer des allgemeinen äußeren und inneren christlichen Lebens, ihn umgeben auch all die bedeutenden Menschen seines engeren Daseins: des Klosters. Für uns hat deren Kenntnis doppelten Wert: wir lernen aus ihnen heraus Notkers Art um so tiefer verstehen; wir dürfen aber zugleich hoffen, mit ihnen dem Sinn des mittelalterlichen Menschen näher zu kommen.

Freilich sind die Menschen der St. Gallus-Zelle in ihrer Wesenhaftigkeit nicht so leicht zu fassen. Ihr „Schicksal", ihre menschliche Seinsart wird nur sehr unvollkommen aus dem Überlieferten sichtbar. Die damalige Zeit kannte — wenigstens im Kloster — eigentlich nur ein großes Schicksal: Weg zum Heil in Gott oder Verdammnis. Dieser Weg war durch die einzelnen Großen, allen voran durch Christus vorgezeichnet. Den einzelnen Menschen nahm man in seinem besonderen Lebenslauf noch nicht wichtig. Der einzelne stand — das ist ein Kennzeichen aller jungen Kulturen — völlig im Schwung des rollenden, noch am Anfang eines Kulturlaufes stehenden Lebenswillen, der alles zusammenfaßte, mit sich riß und also auch den einzelnen in sich barg und vorwärts trug. Das Wie des Schicksals und seines Ablaufs wurde noch summarisch, im Zusammenhang der Totalität erfaßt. Noch war der einzelne nicht einsames Atom einer die Einheit und das religiöse Zentrum verlierenden, zerrissenen, untergehenden Welt. Daher fesselte den Menschen von damals die Betrachtung des Schicksals seiner Menschenbrüder nur in den allgemeinen großen Linien, nicht im besonderen. Selbst ihr eigenes Schicksal war ihnen — zumal den Menschen des Klosters —

nur wichtig sub specie aeternitatis: in ihrem Wollen für oder gegen Gott.

Schicksal eines Menschen ist Geheimnis des Lebens; es ist entschieden von den Mächten des Daseins *vor* aller Bewußtheit der Natur und braucht sich wenig im Bewußten abzuspielen. Die Kämpfe, die der mittelalterliche Mensch im Gange seines Schicksals hatte, liegen nicht an der Oberfläche des Geschehens. Auseinandersetzung der germanischen Seele mit dem Christentum, der Antike, Überwindung der Welt, Wille zum Jenseitigen, Geistigen und Widerstand, den die Materie aufruft: das sind Geschehnisse, die der Mensch damals vielleicht intuitiv-fromm im stillen Lauschen geahnt hat, die er aber als heiliges Geheimnis für sich behielt. Wir erkennen, daß in Ekkehart I. ein harter Kampf zwischen einer germanisch-heldischen Seele und dem allgemeinen christlich-katholischen Lebenswillen ausgekämpft wurde, daß dieses Germanentum unterlag; aber Offenbarungen sind uns darüber nicht aufbewahrt. Die Zeit und Welt St. Gallens ist nicht die der ekstatischen Visionen, der Mystiker, die die Bekenntnisse ihres Schicksals aufschreiben. Wir wissen nicht, wieweit Ekkehart I. um jenen Schicksalskampf in sich *gewußt* hat; wir können nur aus den uns überlieferten Tatsachen schließen, daß solches Ringen bestanden hat.

Bei den Menschen von damals erhebt sich alles sicher, aber noch langsam, geschieht mühselig, gestaltet und entscheidet sich, Chaos überwindend und Kampf austragend, klösterlichen Kosmos in sich aufbauend, ohne Zeugen eigenen Bewußtwerdens, ohne Zeugen von Wort und Schrift. Man liest in den Beschreibungen der Menschen des alten St. Gallens, in Urkunden und Chroniken, aber auch in späteren Darstellungen, etwa in Gelpckes Kirchengeschichte, auffallend viel äußeres Geschehen, äußere Daten, wie Streit um Zinspflichtigkeit des Klosters, Besuche von Weltlichen, fremden Mönchen usw., aber hinter alledem verhältnismäßig Gleichgültigen liegt erst das eigentliche Schicksal, das *Wesen* der Menschen, das es zu fassen gilt, beschlossen.

Das deutet die Schwierigkeit an, das Schicksal der St. Galler Menschen heraufzubeschwören. Nur bis zu einem gewissen Grade haben sich jene Ereignisse im Lichte des äußeren Geschehens ausgewirkt; und nur soweit in ihnen Schicksal und inneres Menschentum deutlich wird, soweit die Linien seiner Struktur sich aus dem „Reich der Mütter" her verfolgen lassen: nur soweit können wir menschliches Geschick und Werden in den St. Galler Gestalten nachweisen.

Am Anfang der Reihe stehen Columban und St. Gallus.

Columban rechnet als des hl. Gallus Lehrer zwar nur mittelbar zu St. Gallens Menschen, aber er war für Gallus Held und Führer, und Gallus' Schicksal findet seine Deutung nur durch Columban. Auch im Kloster gehörte er zu den ragenden Vorbildern.

Als Columban und Gallus im Merowingerreich zu wirken begannen, herrschte dort entbundenes, wildes, barbarisches Leben. Germanisch trotziges Heidentum, spätrömisch dekadente Fäulnis, christlich weiche Gottinnigkeit, östlich fanatische Askese: das waren die vier Fermente, die alles zum Gären brachten. Es war eine Zeit des kämpfenden Durcheinander: Könige wie Chilperich ermordeten ihre Gattinnen und schrieben zugleich himmlisch reine Gedichte zu Ehren Gottes und seiner Heiligen. Es war eine Zeit, in der raffinierte Diplomatie und Hinterlist wetteiferten mit barbarischer Grobheit und Offenherzigkeit; eine Zeit starker leidenschaftlicher Naturen, vieler bösartiger Verbrecher, eine Zeit schroffster Gegensätze, die nach Austoben und Ausleben verlangte, eine Zeit, in der das Männliche und Weibliche kolossal und monströs, teils bewundernswert, teils ekelerregend ihre Kämpfe in Liebe und Rache austrugen: Brunhild und Fredegunde. Wer als Tüchtiger bestehen, nicht mit den Schwachen untergehen wollte, mußte wachsam, kaltblütig auf jeden Stoß und Hieb zum Parieren bereit sein, mußte die Geschmeidigkeit einer Wildkatze, die Kraft eines großen Landstreichers haben, um in allen Lagen das Rechte zu treffen, mußte rassiges Leben zeigen, das, auf sich selbst gestellt, aus sich allein das Dasein behauptet und erobert.

In dies Chaos, daran auch die merowingischen Bischöfe ihren vollen Anteil haben, dringen die ernsten, glühenden, frommen Iren leise und behutsam, aber zäh und nachdringlich. In dichten Wäldern und Grenzbezirken lassen sie sich nieder und arbeiten emsig und ausdauernd, als hätten sie die ganze Ewigkeit Zeit dazu und doch so erfüllt von Eifer, als stände Christi Wiederkunft unmittelbar bevor.

Der merowingischen Geistlichkeit und dem degenerierten Hof Teuderichs und Brunhildes sind diese Iren wie Columban und Gallus mit ihren fremden rituellen Bräuchen, ihrem radikalen Charakter, unheimlich und schrecklich. In das Chaos der Zügellosigkeit dringt mit diesen Menschen Richtung, Wille zum Weg und Entschlossenheit; die innere Triebkraft der Iren stammt aus immer wieder alles überwindender Angst vor Chaos.

Columban und Gallus werden gelockt von Expansionsdrang, heimlicher Sucht nach aventiure. Es ruft sie der Süden, dort, wo alte vergangene Kultur des Gestalteten, Ausgerundeten, Organisch-Vollendeten noch am stärksten in Erinnerung und Überliefertem gegenwärtig war. Columban zieht nach Italien und gründet das Kloster Bobbio. Gallus kann seines leidenden Zustandes wegen nicht mitfolgen. Er bleibt diesseits der Alpen. Columban aber sieht jenes Unvermögen als Schwäche an und legt ihm Buße auf: Gallus darf bis zum Tode seines Meisters keine Messe mehr lesen; das heißt: er darf nicht mehr eine der wichtigsten Funktionen des Priesteramtes versehen.

Columban ist streng, rigoros, fanatisch. Er ist entschieden, er kennt nur eine Richtung, einen Weg: das nordisch-frühgotische Christentum. Fanatiker ist der Mensch, der das von ihm als richtig erkannte Gültige absolut nimmt, der s e i n Recht für d a s Recht nimmt, der von des Gedankens Blässe, daß alles Geltende immer irgendwie relativ sei, niemals berührt wird und der darum in konsequenter Verfolgung des Rechtes um so grausamer, um so himmelschreiender Unrecht begehen kann.

Gegen Columban hat Gallus [1]) — unbewußt wenigstens — immerhin stärkere Relationsmöglichkeiten in seiner Seele. Auch er kann fanatisch sein. Für das Heidnische, als einen anderen Lebenswillen aus anderem Lebensgefühl heraus, gibt es bei ihm und Columban nur eines: Verachtung und Vernichtung. Columban ist dabei der Führende gewesen.

Die Legende erzählt von ihrer absoluten Siegesgewißheit, die sich aus Überlegenheit, völliger Verkennung und Mißachtung aller heidnischen Kultur erklärt. Wie der Grieche alles Barbarische als unendlich unterlegen empfand, so hielt der Christ, der neue Mensch, den Heiden für arm und verloren. Jede junge Kultur ist unduldsam gegen vergangene Kultur. Jede Jugend dünkt sich besser als Greisenalter. Und in der Geschichte hat sie auch immer als das Lebende recht. Nur darum konnten die beiden, Columban und Gallus, es wagen, in der Zürcher Gegend und später in Bregenz Heidenopfer mit Gewalt zu stören, Tempel anzuzünden und die Götzen in den See zu werfen.

Gallus hatte Ziel und Weg, aber rundum brandete Chaos. Er hatte Kämpfe. Versuchungen umdrohten ihn. Wenn es über den Bodensee stürmte, der Wind heulte, aber auch wenn die Wellen still rollten, murmelnd, plätschernd, glucksend ans Gestade schlugen, hörte er darin die Wasserdämonen klagen und raunen. Im Brausen, das durch die Berge ging, vernahm er das Winseln der Berggeister,

die die Heiden zum Vernichtungskampf gegen die Apostel aufhetzen wollten. Dann lief er, von bösen Visionen gejagt, unter Bekreuzigungen landeinwärts. Er flüchtete sich zu Columban, der die Kirchenglocke läutete. Die Kämpfe Columbans waren geradliniger, die von Gallus wirrer; heftig beide. Sie waren gefahrumlauerte Menschen. Sie hatten zwar die Richtung auf das innere Ziel, aber die Verwirklichung des Weges mußte unter ewigem Ringen, unter tausend Fehden geschehen. Sie waren Aufgeregte, Zuckende, Fiebernde. Sie fanden nicht Ruhe in ihren Erkenntnissen um die letzten Dinge der Welt; denn der Pfad dahin war noch weit, die Arbeit noch endlos.

Auch als Gallus hernach in stiller Waldeinsamkeit eine Zelle errichtete, blieb er immer der Suchende, Ringende und sich Quälende. Die Vita erzählt, wie Gallus von dem treuen Diakonus Hiltepold, als er in die Waldwildnis hinter Arbon ziehen wollte, gewarnt ward: „Die Wildnis ist rauh und wasserreich, hat hohe Berge, enge Täler und birgt viel wilde Tiere, Bären, Wölfe und Eber." Dort gründete Gallus eine Zelle; dort gab es Arbeit und Mühsal. Raubtiere stellten sich zum Mahle ein. Die Gegend war von heidnischen Dämonen verseucht. Truggestalten erschienen am Weiher als lockende Weiber, die baden wollten. Eros peinigte den Heiligen in Versuchungen. Das war kein leichtes Leben. Als er starb, war sein persönlicher Nachlaß ein Büßerhemd und eine sonst von ihm geheim gehaltene Holzkassette, in der sich eine schwere mit Blut bespritzte Kette befand. Qual und Aufgeregtheit, Marter und Ringen dauerten bis zum Ende des Asketen.

Aber äußerlich hatte er die große Beherrschtheit und das überlegene Wesen eines Menschen gewonnen, der andere fesselte und nach sich zog. Er barg in sich Richtung; er war voll des gotischen Jenseitsdranges. Alle Seelen, die dasselbe wollten, fielen ihm zu. Sie mochten die chaotischen Wirbel in seiner Seele ahnen und erst recht durch sie gereizt werden; denn dieser Wirbel tanzte ins Transzendente hinein. Davon zeugt die Legende von der durch einen „Dämonen" besessenen Braut des Merowingerprinzen Sigbert. Zwei hohe Bischöfe waren bereits zur Vertreibung des „Dämonen" ausgesandt; aber der Dämon hatte diesen Kirchenfürsten alle ihre öffentlichen und geheimen Laster verkündet, sie beschimpft, davongejagt und bekannt, Erlösung von ihm könne das Mädchen nur finden, wenn Gallus ihn banne. Als der Heilige kam, entwich der böse Geist in den Höllenschlund.

Wenn diese Legende überhaupt einen „historischen Kern“ birgt, so zeugt sie von der seelisch-geistigen Macht, die in Gallus war und von der durch Hörensagen — vielleicht auch auf telepathischem Wege — jenes Mädchen erfahren hatte. Dann bekundet sie auch, wie Gallus fähig war zu lösen, zu führen, zu erfüllen mit Geist der kommenden Welt. Das geschah um so durchgreifender und radikaler, als die prinzliche Braut, nun in die ersehnte, durch Gallus beschworene Sphäre entrückt, sich nicht mehr entschließen konnte, Sigbert die Hand zu reichen, sondern Himmelsbraut wurde.

Nicht bloß dem einzelnen erging es so, daß er durch Gallus' Erscheinung aufs tiefste erschüttert und von innen gewandelt ward. Auch die Allgemeinheit sehnte sich nach ihm als dem Führer, der Zentrum und Konzentration inmitten einer Zeit der Gärung und Wirrnis wies. Man wollte ihn als Bischof in Konstanz, als Abt in Luxeuil haben; aber man vermochte den Einsamen kaum zu bewegen, einmal die Zelle zu verlassen und dem Volke zu predigen. Indem er sich zurückhielt, selten machte und doch durch sein Dasein intensiv wirksam blieb, erlangte er den Zauber des heiligen Menschen, der nah und fern zugleich ist, wurde in ihm etwas von der lockenden und doch nie erreichten Idee des Göttlichen offenbar. Ewig unruhig und doch für andere voll Sicherheit, ewig flackernd und doch führend, chaotisch und doch den göttlichen Kosmos nach der geistigen Richtung fördernd: Mensch und Bild, das wirkte.

Man bedenke den Eindruck, den diese Gestalt auf die nachfolgenden Generationen des sich auswachsenden Klosters machen mußte. Seine Vita atmet außer ekstatisch-erregten Zügen aber auch Milde, Linde, Freundlichkeit des Himmels und Frieden des Reiches Christi. Aber das ist das Zweite und Spätere, was nur in seltenen Augenblicken rein erschienen sein mag. Güte, die verklärt ist, die das Leid überwunden hat, verträgt sich nicht mit der Rausch-Gotik der Iren und ist offenbar mehr der heiter vergoldende Glanz, den die spätere idealisierende Zeit allen Heiligenleben mitgegeben hat.

Aber jener Gottesfriede, der dem Bilde eingewoben ward, das man sich von Gallus machte, wirkte erst recht anziehend und ließ das Beispiel, das der Heilige den Klosterbrüdern gegeben hatte, um so nachahmenswerter erscheinen.

Endlich wußte man im Kloster, daß Gallus altirischem, raschem, heißem Königsblut entsprossen war, und wenn man in der eigenen Tradition fortan stets auf edle Abstammung, auf Herkunft von freiem Geschlecht hielt, so war dieser Brauch schon mit Gallus sanktioniert.

Das war damals spezifisch germanisch; alle lebenskräftigen Völker sind für Aristeia.

Gallus selbst, seine Art, seine nordische Linie wirkten nach seinem Tode freilich in der Gegend des Bodensees und Säntis zunächst nur beschränkt weiter. Die strenge Klosterregel Columbans, die er in dem Leben seiner Zelle eingeführt hatte, zog eine Sphäre von Einsamkeit und Besonderheit um das Kloster [2]).

Das änderte sich erst entscheidend unter dem zweiten großen Führer des Klosters, unter Otmar (720–759). Wenn man später der Gründung der St. Gallus-Zelle dort gedachte, erinnerte man sich mit Gallus immer Otmars. Otmar war der zweite Gründer des Klosters. Gallus wies Ziel und Weg. Otmar wies Verwirklichung. Gallus stiftete eine Stätte für Einsiedler, die untereinander isoliert blieben. Otmar machte daraus eine Gemeinschaft, ein Coenobium.

Otmar war im Gegensatz zu dem sich vereinsamenden Gallus eine Natur der Geselligkeit und Freundlichkeit [3]).

Seine menschliche Art zeigte nach Rom, nicht nach Irland. Darum ersetzte er die harte Klosterregel Columbans durch die lindere, lebenswärmere Benedikts. Er sah mehr nach außen als Gallus; er war organisch-sicherer, daher ruhiger im Innern seines Gemütes. Ihm war die äußere Welt nicht so wirr, problematisch, ängstigend; er nahm unbekümmerter, naiver Menschen und Dinge. Darum war er geschickter als Gallus im Organisieren und Verbinden von Mensch zu Mensch. Die im Geiste Columbans und Gallus gepflegten Liebeswerke hatten etwas Strenges, Asketisch-Gefühlloses, Unpersönliches: man tat „alles um seiner selbst willen". Otmar war im guten Sinn „verbindlich". Seine Güte war lebendig mit dem Diesseitigen verbunden. Er repräsentierte einen anderen Menschentypus der damaligen Zeit, die mehr nach Benedikt und dem Süden neigte: römisch-germanisches Christentum.

Seine ganze Art machte ihn auch politisch befähigt. Politisch um so wirksamer kann ein Mensch sein, je weniger „Hemmnisse" es zwischen ihm und den Dingen und anderen Menschen gibt; je unmittelbarer er den Kern der Sachen erfaßt, je weniger er durch ihre Kompliziertheit, ihre Struktur, ihre individuelle Sphäre, ihre Fragen und Oppositionen gehemmt wird, je weniger er den Umkreis der Dinge, ihre „Um-stände" empfindet und hier haften bleibt, je mehr er das Wesen von vornherein begreift und zu packen versteht. Der analytisch im Geistigen gerichtete Geistes-Mensch wird darum immer schlecht die Wirklichkeit ergreifen und darum auch

ein schlechter Politiker sein, weil ihm sich die Beziehungen um die Wesenskerne sofort hindernd verdichten, weil er zuviel „versteht". Der synthetisch gerichtete Geistesmensch wird ihm gegenüber den Vorzug haben. Zur Art der auflösenden (und also chaotischen) Menschen neigte mehr Gallus, zur synthetischen Otmar.

Otmar gewann mit politischem Geschick die Pippiniden und paralysierte die Eifersucht der Franken auf St. Gallen als alemannische Heilstätte. Er schützte das Kloster vor der ihm durch das Bistum Konstanz drohenden Hörigkeit. Unter seiner klugen Wirtschaftsordnung nahmen Wohlstand und Reichtum der Zelle bedeutend zu. In das Einsam-Geistige des Klosters, das nur den wichtigsten materiellen Bedürfnissen Rechnung trug, kam nun auch ein sinnennäherer Zug: Wärme der Natur, Fülle des Lebens. Alle geistige Kultur, d. h. alle Pflege des Geistigen, die über den Tanz chaotischer Einsamkeit oder idyllischer Geisteskleinzucht hinaus und höher will, bedarf der materiellen Kultur als Voraussetzung. Nun griff die Faust nicht bloß mehr zu Kreuz, Pflug und Geißelrute, sondern auch zu Griffel, Buch und Werkzeugen des Künstlers. Das gedämpfte Leben im Organischen, jenes besondere Mittelalterlich-Klösterlich-Christliche breitet sich in den Räumen der Gallus-Zelle und um sie aus. Caritas wird jetzt erst eigentlich die Begleiterin der geheimen glühenden Gotik, zu der sich südlich-römische Freundlichkeit und benediktinischer Gemeinschaftsgeist gesellen.

Otmar wurde ein Opfer politischer Kämpfe. Er ward von seinen Feinden gefangen genommen, durch Hunger gequält und starb in Kerkerhaft an einem Novembertage auf der Rheininsel Stein. Schicksal eines Politikers. Die Legende hob daraus den Kampf für die Sache des Klosters und damit Christi hervor. Sie machte Otmar zum Märtyrer und ließ an seinem Grabe — der Leichnam wurde in St. Gallen beigesetzt — Zeichen und Wunder geschehen.

Der Menschentypus, der sich mit Otmar besonders charakteristisch in St. Gallens Geschichte hervorhebt, zeigt sich auch in den großen Äbten der folgenden Epoche.

Abt Gozbert (816—837) ging klar und bestimmt auf Machtfülle im Diesseitigen aus. Diese Machtfülle bedeutete aber an sich nicht Aufgehen im Irdischen, sondern Mehrung von Pracht und Glanz des „Gottesstaats auf Erden". Gozbert war Kind der karolingischen Renaissance, in der zum erstenmal entscheidend als Ziel das „Heilige römische Reich deutscher Nation" gesetzt wurde. Das Erbe der Antike, übernommen vom Germanentum, sollte in der Vereinigung

von Staat und Kirche zusammenwachsen mit neuem Land und neuem Geist zu dem großen, allumfassenden, christlichen Gottesgarten auf Erden. So verschieden Papst- und Kaisertum ihre Wege nahmen, in diesem Letzten waren Carolus Magnus und Leo der Große einig. Gozbert strebte das im kleinen in seinem Kloster an: blühendes Leben, das doch schon den Abglanz jenes christlichen Reiches „nicht von dieser Welt" trug. Darum schuf er (für damalige Verhältnisse) geräumige Wohnungen, erhabene Festbauten; darum strebte er nach sicherer Fundierung, breiter, gediegener Grundlage des ganzen Daseins, nach Repräsentation, Würde und innerer Verpflichtung zu Zucht und Tüchtigkeit. Unter seiner Leitung entstand der umfassende Neubau des gesamten Klosters, wie er noch im wesentlichen zu Notkers Zeiten bestand. Er schuf erst eigentlich eine Bibliothek. Er nahm die Klosterreform Benedikts von Aniane an, wodurch dem Orden die bestimmende Wendung ins Geistige gegeben ward.

Bedeutende Menschen folgten ihm. Die einmal von Gozbert geschaffene Atmosphäre zwang die Nachfolger, die von jenen Gaben überhaupt etwas in sich trugen, die große Linie fortzusetzen. Um so mehr, als die Karolingerkaiser dauernd und wachsend ihre Teilnahme dem Kloster schenkten. Kultur, die sich lebendig vererbte, ward noch geschliffener und geschmeidiger. Abt Grimald (ab 841) war den Mönchen von Ludwig dem Deutschen zum Führer gestellt. Anfänglich begegnete man ihm mit Mißtrauen. Dann aber, als man fühlte, wie das eigene Dasein durch diesen feiner kultivierten Menschen gefördert wurde, versöhnte man sich bald damit, daß der Kaiser in die Rechte der Mönche, ihren Abt selbst wählen zu dürfen, eingegriffen hatte. Grimald stand in der Richtung Gozberts und entwickelte sie weiter: Von altem ersten Adel, erzogen in der Hofschule des großen Karl, urban, feinfühlig, vornehm in der Gesinnung, liebevoll und gerecht. Er brachte Weltweite des Hofes, diplomatische Gewandtheit und Überlegenheit mit; seine großzügige Art macht auch die Luft im Kloster noch freier bei aller Gebundenheit. Mit ihm setzte St. Gallens Blüte ein. Der Ruf des Klosters drang durch [4]).

Die Linie Gozbert-Grimald ward von Abt Hartmut (872–883) weiter gehalten, der als Mensch überkommenes Erbe treu bewahrend, ehrlich, gerade, gediegen erschien. Er war im Klosterdienst ergraut, als er zur Abtwürde kam. Von seinem Werden und persönlichen Schicksal wissen wir wesentliches sonst nichts.

Tiefer wieder führt uns in der Kenntnis dieser Menschen die Gestalt des Abtes Salomo III. (890 — 920). Er erscheint in der

Klosterchronik als der Liebling und Verwöhnte, dem man seine Fehler gern nachsieht. Er wird der „Prächtige“ genannt, und unter seiner Abtherrschaft erreicht das Kloster seine besondere Machtentfaltung. Aber während der Schwung der bisherigen Kultur das Dasein des Ganzen noch in Atem, segensvoller Wirkung und Ansehen hält, kennzeichnet Salomo schon den Menschentyp, in dem das Ideal, wie es in Gozbert, Grimald, Hartmut sich andeutete, nicht mehr durchgehalten werden kann. Salomo tritt über seine Vorbilder hinaus. Er hat nicht die strenge Zucht der Früheren. Die geschlossenen Linien der vergangenen Gestalten werden in ihm verwischt. Mit ihm erfolgt entscheidende Wendung vom Gottesstaatlichen zum Irdischen. Natur, Leben fangen an, ihre Wesenheit als das „Unzulängliche“ geltend zu machen, und während äußerer Blüte setzt innerlich die Wendung ein, die später über einen Nachsommer bergab führt.

Salomo hatte das Glückliche des Wirklichkeitsmenschen, daß er „unwiderstehlich“ war. In der Jugend ein feuriger Knabe, phantasievoll, lebhaft, frisch und selbstbewußt. Wenn der Wildfang in der Klosterschule arg sein Wesen trieb, konnte ihm sein gütiger Lehrer Notker Balbulus doch nicht gram sein. Notker selbst gibt in einem seiner liebenswürdigsten Gelegenheitsgedichte Zeugnis davon. Es ist Ferientag, und der Bub hat den Lehrer einmal von seinen Studien mit sich fortgezerrt. Vielleicht in den Klostergarten [5]). Der Alte hat freundlich überlegen dem Buben einen langgehegten Wunsch erfüllt und fragt ihn nun lächelnd, was er weiter will. Salomo ist ganz begeistert; voll Dankbarkeit will er seinem Lehrer alles mögliche Gutes tun, will ihm vor allem was zu essen bringen; denn der Lehrer kommt ihm von der Arbeit überanstrengt vor. Und schließlich hat er, der Bub selbst, so betteln müssen, daß er auch ganz erschöpft ist, als der Lehrer ihm willfahrtet. Ein wenig mitnaschen möchte er schon. Leben lassen und leben heißt es jetzt noch bei ihm; hernach, als er der große Kirchenfürst ist, umgekehrt: leben und leben lassen. Notker scherzt: wenn der Bub von Betteln jetzt heiser sei, werde er hoffentlich vor dem Quälgeist Ruhe bekommen. Aber da kommt er schön an. Der Bub bestürmt ihn, er solle sich doch unbedingt etwas wünschen. Notker gibt nach. Der Bub soll ihm etwas Brot bringen, und wenn was Gutes im Topf sei, seinethalben auch davon. Und dann hätte er noch eine Bitte. Aber der Bub hört sie gar nicht erst an; in seinem Wunsch, Freude zu machen, flutet er von generöser Gebelaune über. Er hat reiche Sippe draußen im Reich. Seine Phantasie geht gleich zu Gold und Silber über, womit er dem Lehrer

die Taschen stopfen möchte. Er ist zwar noch arm wie eine Klosterkirchenmaus. Denn er darf noch keinen Eigenbesitz haben. Doch seinem Jugendungestüm setzen sich im Geiste keine Grenzen. Notker läßt ihn lächelnd gewähren, aber er fühlt, daß die Seele des Knaben offen ist und wirft Saatkörner Gottes hinein. Er hat nur eine Bitte: daß Salomo in der Liebe zu Gott durch Gebet zu jenem Reiche strebe, das erst die reine Glückseligkeit in sich berge, damit sie beide in Gott das Paradies erlöster Menschen begrüßen.

Freilich, Notker hat, was er wollte, nicht erreichen können. Als der Knabe Jüngling wurde, stürmte er in die Welt hinaus und machte alle Moden der Erdenkinder mit: er flirtete, liebte, trug schöne Kleider, hielt auf Äußeres. Sein leidenschaftliches Blut verlangte stark nach den Freuden der Welt. Die Liebenswürdigkeit des Knaben blieb auch dem Mann, und der alte Lehrer mochte es oft für nötig halten, Schelt- und Mahnepisteln zu schreiben; aber gram konnte er ihm nicht werden. Bezeichnend schließt ein solcher Brief:

„Ich schreib' dir nimmer im anderen Ton
Und wäre Silber und Gold mein Lohn,
Noch schreckt mich, was mir viel ärger ist,
Wenn du deshalb auf mich böse bist[6]).“

Salomo war geistreich, klug, aber auch flüchtig; er war oberflächlich da, wo er kein Interesse hatte, sehr eindringlich und genau, wo es ihn anging; ein voller Mensch, der leibte, lebte, mit allen Fehlern, gar kein Mönch, ehrgeizig, weltsüchtig, weltbeherrschend. Er brauchte Pomp, Pose, Betriebsamkeit, aber er suchte auch Besonderes zu leisten, Besonderes zu sein; in ihm deutete sich schon vieles von dem stark Individuellen der Renaissance an. Wenn es um sein Abt- und Bischoftum ging, war er in der Wahl der Mittel nicht wählerischer als sein Freund, der in allen Wassern gewaschene Mainzer Bischof Hatto [7]). Er wurde den Kammerboten gegenüber wortbrüchig. Aber mit seinen Fehlern versöhnte bis zum gewissen Grade seine Liebenswürdigkeit und eine gewisse Naivetät, wie sie oft raffinierten, genießenden, vielgewandten und rücksichtslosen Tatmenschen eigen ist. Zugleich Bischof von Konstanz, war er immer nur vorübergehend in St. Gallen, aber seine Persönlichkeit vermittelte auch weiter das Wohlwollen der Kaiser dem Kloster. Hartmut und die Seinen hatten besonders Karl III. zu fesseln gewußt, der oft und gerne im Kloster weilte, es reich beschenkte und viele fröhliche Stunden mit den Mönchen verbrachte. Salomo war nächster Vertrauter der Könige Arnulf und Konrad, neben Hatto der einflußreichste Mann im Reiche. Er gebrauchte diesen

Einfuß oft zu ungerechten Grausamkeiten, zur Erhöhung eigener Macht und eigenen Glanzes, gab aber auch denen davon ab, die er wie die St. Galler begünstigte. Noch Ekkehart IV. sonnt sich behaglich ein Jahrhundert später in der Erinnerung an die rauschenden frohen Feste, die des Klosters Mauern sahen, so oft Konrad und Salomo hier einkehrten [8]). Salomo war, wie seine Vorgänger, selbst literarisch interessiert, machte Gedichte, schrieb Briefe in gebundener Form, liebte Witz, Satire, Bonmot. Die Zeit des Leichtlebigen aber zehrte im Kloster immer noch von den Früchten der Zucht Grimalds und Hartmuts. Das Kloster erlebte seine Blüte. So sind die Klosterchroniken voll von dem guten Geiste der besten und größten Mönche, die die Zella Sancti Galli von den Tagen Grimalds an hervorgebracht hat: Moengal, Iso, Ratpert, Tuotilo, Notker Balbulus bilden das Fünfgestirn der ersten Blütezeit.

Diese großen Mönche sind entweder Künstler, Gelehrte oder Erzieher. Der wirkliche Erzieher ist im Grunde auch Künstler, ebenso der Gelehrte, der lebendigen Geist weiterzugeben sucht. In beiden ringt die visionäre Kraft des Menschen nach Gestaltung. Der Erzieher erahnt das Göttlich-Lebendige im Zögling und sucht es in ihm zu verwirklichen. Der Gelehrte, ergriffen von dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen, läßt immer neuen Stoff nachdrängen, um die Manifestation des Geistes in der Welt aus Vergangenheit und Gegenwart zu einem großen, immer größer werdenden Ereignis zu machen. Das Wesentliche der fünf Mönche war das Schöpferische in ihnen.

Moengal vertrat noch den irischen Typus. Ekkehart IV. nennt ihn „den in göttlichen und menschlichen Wissenschaften hochgelehrten“ [9]). Er ward Lehrer an der äußeren Schule und hat Notker Balbulus herangebildet. Neben seiner Weisheit, die auch die Totenbücher [10]) rühmen, erzählt die Chronik eine merkwürdige Geschichte von ihm, die seine gotisch-ängstliche Hingabe besonders charakterisiert. Er war mit seinem Oheim, einem irischen Priester [11]), nach Rom gepilgert. Auf der Rückkehr gefiel es diesem Oheim bei seinem einstigen Landesgenossen Gallus so, daß er hier bleiben wollte. Aber die Iren waren in St. Gallen unbeliebt. Man empfand ihre nordische Richtung in der benediktinisch-römischen Sphäre jetzt als fremd. Moengal, der junge, fürchtete sich vor diesem Haß der alemannischen Mönche. Er hatte Furcht, „daß er von jenen zerrissen werde; denn sie waren auf ihn ergrimmt, als ob auf seine Überredung hin der Bischof da bliebe“ [12]). Da beriet er sich mit seinem Oheim, und an

einem bestimmten Tage verteilte er „viel Gold seines Oheims durch das Fenster". Der Bischof selbst aber verschenkte Pferde und Maultiere und rief die heran, die er durch solche Geschenke offenbar in ihrem Haß überwinden wollte. Diese Hingabe des eigenen Gutes, das von Moengal geradezu zum Fenster hinausgeworfen wird, weist auf Sucht nach Aufopferung, Hingabe, Selbstverlieren. Mit Geschenken gewinnt Moengal die Mönche — welch naiv-primitiver Sinn für Hab und Gut offenbart sich darin! Geschenke als Sühne von Verbrechen und Haß festzusetzen ist alter germanischer Brauch. Indem Moengal ganz sich gab, gewann er sich ganz, d. h. er gewann sich in den anderen, die ihn nun achteten und zum Führer der Klosterschule machten.

Um Isos Gestalt hat die Klostertradition viel legendenhafte Anekdoten gerankt. Die Eltern Isos sollen nach vierzigtägiger Fastenzeit am Ostersonnabend den Keuschheitszwang gebrochen und Beilager gehalten haben. Mit strenger Buße sühnten sie. Ein „Engel des Herrn" nimmt sich ihrer während der Buße an. Der Mutter des Knaben, mit dem sie nun schwanger geht, träumt eines Tages, sie hätte einen Igel geboren. Eine Anzahl Buben sei herbeigestürmt und habe dem Igel die Stacheln ausgerissen, um damit die Wände zu beschreiben. Der Einsiedler Eusebius deutete den Traum: Das Kind werde dereinst ein berühmter Gelehrter werden, der rauh wie ein Igel an Zucht, viele Knaben mit Schreibgriffeln ausrüsten werde [13]). So geschah es. Iso ward als Lehrer daheim und in der Fremde berühmt. Er wurde in das Kloster Moutier-Grandval berufen: „Nach seinem Unterricht lechzten die Geister von ganz Burgund, nicht minder auch die Galliens [14])." Iso vertrat den Typus strenger Geistesmenschen, die wegen ihrer Intensität des geistigen Dranges zugleich extensiv wirken.

Ratpert ist weniger bedeutend, aber als Erscheinung charakteristisch. Dieser Zürcher leitete schon von Jugendalter an als Schulmeister die Klosterschulen. Er war ein Zimmermensch und verließ das Klosterinnere so selten, daß er das ganze Jahr hindurch mit einem Paar Schuhe auskam. Bloß einen Ausflug nannte er schon den Tod. In den Schulen fleißig beschäftigt, vernachläßigte er recht oft Gebetsstunden und Messen. „Gute Messen" [15]), sagte er, „hören wir, indem wir lehren, wie sie gehalten werden." Danach ist Ratpert offenbar eine jener Naturen gewesen, die „um das Leben herumleben": Ihr Leben ist das Wissen von Dingen und Erlebnissen. Ratpert lebte weder das Leben der Wirklichkeit, der „Natur", vor der er

sich, sie wie den Tod fürchtend, abschloß; noch war er im eigentlichen Schwung des Lebensideals, das im Kloster galt. Er war betriebsam, um mit Betrieb das Dasein zu füllen; er konnte nicht aus dem Dasein selbst die Fülle des Erlebens quellen lassen. Er wußte um das Leben, aber er hatte es nicht und wurde nicht im Innern davon getroffen. Oder zum mindesten: sein Lebenszentrum war so schwach und ihm selbst so fern, daß es nicht maßgebend („Maß gebend"!) sein konnte. Er gehörte zu den Menschen, die überall in der Welt zu allen Zeiten reichlich zu finden sind: sie leben am Wesentlichen vorbei. Sie beugen sich der Regel: man tut, man sagt usw. Sie können Nützliches durch äußere Betriebsamkeit schaffen: als Gelehrte, Kaufleute, Tempeldiener usw. Sie sind gefügig, konventionell, leicht beweglich in dem, was in ihrer Umwelt Geltung hat und zeitgemäß ist. Ratpert schrieb ebenfalls eine Klosterchronik. Aber er ging nur auf die äußeren Verhältnisse ein. Ihn beschäftigte bei seiner Darstellung das Wirtschaftliche und Außenpolitische, der Streit mit Konstanz u. ä. besonders, während er das Geistesleben, das Menschlich-Persönliche, die innere Lebenslinie ganz außer acht ließ. Charakteristisch für ihn war auch folgender von Ekkehart angemerkter, unserem Bilde sich gut einfügender Zug: „Während er Straflosigkeit als das größte Verderben bezeichnete, kam er doch zum Kapitel nur, wenn er gerufen wurde, weil ihm, wie er sagte, das wichtigste Amt zu kapiteln und zu strafen gegeben sei [16])." Wie M. v. Knonau ausführt, meint Ratpert damit, er habe in der Schule genug zu kapiteln, d. h. mit Worten zu bessern und zu strafen, so daß er das große Kapitel, das „Konsilium", zu besuchen nicht nötig habe [17]). Vor Kleinbetrieb findet er kaum Zeit zur Beschäftigung mit den Hauptsachen. Gleichwohl ist Ratpert seiner äußeren Wirkung, nicht seiner inneren menschlichen Bedeutung nach unter die größeren Mönche des Klosters zu rechnen [18]).

Eine Gestalt wieder, die ganz aus dem Innern herauslebte, war Tuotilo. Man lese die meisterhafte Charakteristik Ekkeharts IV. von ihm: „Tuotilo war ein Mensch von muskulösen Armen und von allen Gliedern so, wie Fabius die Athleten auszulesen lehrt [19]). Er war wohlberedt, von heller Stimme, zierlich in erhabener Arbeit, in der Malerei ein Künstler, ein Musiker wie auch seine Genossen, aber allen voran in jeglicher Art der Saitenspiele und Flöten. Er unterrichtete nämlich die Söhne von Edlen in einem besonders vom Abt hierfür bestimmten Gemache auf den Saiteninstrumenten. Ein fleißiger Botschafter in die Ferne wie in die Nähe, war er auch in der Bau-

kunst und in seinen übrigen Künsten erfolgreich, des (dichterischen) Zusammenfügens der Worte im Lateinischen und Deutschen kundig und von Natur darin begabt, in Ernst und Scherz derart erfrischend, daß einst unser Karl [20]) dem geflucht hat, der solchen Kerl zum Mönch hat machen können [21])."

Von Tuotilo erzählte man sich wilde Räubergeschichten und liebliche Marienlegenden. Man wußte noch, wie er einst im wilden Walde von Räubern angegriffen ward. Seine beiden Begleiter versagten. Er aber raffte eine mächtige Eichenkeule und ging so drohend auf die Räuber los, daß diese entsetzt und schleunigst das Hasenpanier ergriffen [22]). Man wußte, daß ein andermal die Jungfrau Maria selbst erschienen und ihm bei der Arbeit geholfen habe, als er in der Stadt Metz ihr Bildnis meißelte [23]). Die Sage wob ihm gern einen Heiligenschein: er soll auch Besessene geheilt haben.

Die Legende und seine hinterlassenen Kunstwerke kennzeichnen ihn als einen ganz bestimmten Schweizertypus. Er war in gewisser Weise ein echter tausendjähriger Vorläufer der Gottfried Keller- und Arnold Böcklin-Naturen. Männlich derb und zart zugleich, ein fest in sich Gegründeter, der unbeirrt und gerade seinen Weg ging. Wo er Unrechtes und Böses sah, griff er entschlossen und strafend zu. Manchmal wurde er sackgrob; davon konnte der Kloster-Circator von St. Alban erzählen, den Tuotilo bei einer Liebesszene mit einer Frau überraschte und dafür arg zurichtete. Sein mönchisches Schicksal war kräftig von Blut durchpulst. Wir würden gern noch mehr vom inneren Werden dieses ritterlich-reckenhaften Gottesstreiters und Künstlers wissen. Vor allem darüber, wie Tuotilo, der so naturhaft-erdenkräftig Wirkende zum Mönchtum sich hinentwickelt hat. Davon schweigen die Quellen. Wir erkennen ihn nur, wie er fertig vor uns steht, von Kraft gesättigt, scheinbar organisch dem Klostertum verbunden, ein Mensch, an dem die Jungfrau Maria, die Heiligen und alle fröhlichen Menschen der Erde ihre Freude hatten.

Der Interessanteste und Anziehendste aus dieser Mönchsreihe aber ist Notker Balbulus, der vollkommene Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Tuotilo. War Tuotilo männlich, gesund, frisch und beherzt zugreifend, so war er weich, zart, kränkelnd, scheu und schüchtern. Er stotterte und hatte epileptische Anfälle. Aber er überwand seine schwache Natur durch den Willen und jene heitergroßartige Resignation, die überall Würde und Achtung hervorruft. Sein Geist war stark, feurig, innig, leidenschaftlich, hinreißend. Tuotilo war geradezu, Notker Balbulus verhalten, jener war derb, witzig,

Notker hatte feinen Humor; jener war sommerlich, er herbstlich, jener biedermännisch, er abgeklärt, jener vom Kampf, er vom Leiden durchgearbeitet. Notker Balbulus besaß Phantasie, er gehörte zu den „Erschütterten". Man erzählte sich viel von seinen Kämpfen mit dem Teufel, der ihn nachts in der Kirche vom Gebälk herab angrinste, der als Hund ihm ins Gotteshaus nachschlich und von ihm mit dem hl. Krummstab gezüchtigt wurde, daß er winselnd floh. Notker hatte Ahnungen und Visionen. Aber diese Erschütterungen machten ihn nicht pathetisch, sondern kindlich fromm. Den härteren Naturen, zumal unter der Klosterjugend, mag er oft wunderlich erschienen sein, wie Ekkeharts Erzählung vom jungen Wolo erweist. Aber seine Güte und rührende Innigkeit, verbunden mit aller geistigen Überlegenheit, seine Ehrlichkeit und Feinheit, seine religiöse Leidenschaft besiegte sie alle und gewann ihre Herzen. Er war eine zarte Natur, als Lehrer hat er seine Schüler kaum gezüchtigt, die doch sonst an Schläge gewöhnt waren. Ekkehart IV. erzählt: Einst wollten Tuotilo und der Schulmeister Ratpert den bösen Sindolf strafen, der sie samt Notker bei ihrem nächtlichen Studium belauschte, um sie hernach verleumden zu können. Sie schickten aber zuvor Notker davon, um seiner empfindsamen Seele den Anblick der Prügelszene zu ersparen. (Cas. Kp. 37.)

Hermann Reich nennt ihn den größten Lyriker des frühen lateinischen Mittelalters: hoher religiöser Schwung, innige Naturbeseelung, linde, anschmiegende Frömmigkeit, die doch den höchsten Jubel erreicht — all das zeichnet seine Sequenzen aus. Wundersam bindet sich bei ihm mystisch gesteigertes Empfinden und himmlisch helle Anschaulichkeit. Die Rythmen bilden mit dem Gehalt, der in ihren Worten liegt, vollkommene Einheit; sie sind von innerer Notwendigkeit: kein Begriff, kein Glied, kein Takt, keine Neume könnte dazunoch davongetan werden. Das macht das Kristallene in Notkers Lyrik aus; es gelingt ihm, alles restlos zum Ausdruck zu bringen und das Ganze wie erfüllt von heiligem Äther schwingen zu lassen:

„Congaudent angelorum chori
gloriosae virginum,
Quae sine virili
commixtione genuit
Filium qui suo
mundum cruore medicat:
Nam ipsa laetatur
quod coeli iam conspicatur principem,
In terris cui quondam
sugendas virgo mamillas praebuit.

Quam celebris angelis
Maria, Jesu mater, creditur,
Qui filii illius
debitos se cognoscunt famulos
Qua gloria in caelis
ista virgo colitur
Quae domino caeli
praebuit hospitium
Sui sanctissimi corporis.
Quam splendida polo
stella maris rutilat,
Quae omnium lumen
astrorum et hominum
atque spirituum genuit [24]).“

Notker bezaubert und rührt in seiner Kunst durch ungemeine Menschlichkeit, die das Größte wie das Kleinste, das Ernste und Erhabene wie das Fröhlich-Heitere und Behagliche umfaßt, die jubelnd und jauchzend im verzückten heiligen Rausche schwebt, die Mutter Gottes in hohen Hymnen anbetet und daneben sich anschmiegend kindlich dem Erwachen der gütigen Mutter Erde hingibt. Er, der scheue, kränkliche, der nachts mit dem Teufel kämpfte, war tags eine stille sonnige Natur, vielleicht die sonnigste, die St. Gallen je gesehen. Sein Humor ist liebenswürdig, schelmisch. „Notkers beste Kraft“, sagt Paul von Winterfeld, „liegt in seinem echt schwäbischen, an G. Keller gemahnenden Humor, mit dem er alles zu vergolden weiß: die Fabel vom kranken Löwen und das Lügenmärchen vom Wunschbock, das noch heute an des Bodensees Ufern lebendig ist, wie die Anekdoten vom Kaiser Karl, dessen überragende Größe sich im Andenken der Nachwelt nicht schöner abbilden konnte, als es in Notkers Geiste geschehen ist [25]).“ Man darf wohl Winterfelds feinem Stilempfinden recht geben, wenn er auch das liebenswerte, schalkhaft-behagliche Sagenbüchlein vom großen Karl Notker zuweist [26]). Aber er sieht von Notker Balbulus doch wohl etwas zu einseitig nur die Tagseite. Notker kannte auch dämonische Stunden, in denen die Schatten der Nacht ihn streiften, und wenn Winterfeld Notker mit Mörike vergleicht, so wäre der Vergleich auch erst recht dann richtig, wenn wir neben den heiter besinnlichen frommen Turmhahn-Dichter auch den rücken, der die Stunden Peregrinas kannte. Aber auch hierin offenbart sich die tapfer alemannische Art bei Notker, daß er denen, die bei ihm zu Gaste sind, nur Freundliches, Abgeklärtes zeigt: ein Gesicht, das die Nacht überwunden hat; dabei spielt er kein Versteckenspiel; er gibt sich, wie er ist in feiner Höflichkeit; man weiß

seine Leiden auch so — darum wirkt er so ungemein anziehend und gebietet zugleich Achtung. In der heitersten Weise kann er mit leiser Selbst-Persiflage von sich sprechen, wie er einst als Knabe seinem alten Lehrer davonlief, weil ihn gerade andere Dinge mehr interessierten, als der Präzeptor ihm eindrillen will. Wie rührend liebenswert entschuldigt er sich als alten, guten, dummen Kerl, der in seiner Liebe zum Kloster statt vom großen Karl zu erzählen aus persönlicher Freude und Behagen den Faden der Geschichte verlassen und von St. Gallens Angelegenheiten geschwatzt habe [27]).

Tuotilo und Notker Balbulus haben beide ausgeprägte alemannische Züge. Überraschend erweist es sich damit, wie außerordentlich konservativ die geistig-seelische Eigenart eines Stammes ist, und wie das Beste, was in diesen beiden Mönchen lebte, nach tausend Jahren sich auch als das Wert- und Gehaltvollste bei modernen Künstlern offenbart Die uralten Kräfte, die einem Stamm sein Eigentümliches und Besonderes verleihen, sind das Beharrende, Umwandelbare, Starke, das im Laufe der Jahrhunderte sich treu bleibt. Weltanschauung, Weltbild, Welteinstellung mögen sich verändern, von treuer Dauer bleiben des Lebens schaffende Kräfte.

Notker Balbulus war der tiefste und bedeutendste der Menschen, die die St. Gallus-Zelle hervorgebracht hat. Er war kindlich-fromm und erschüttert im Innersten. In den reinen Sphären seiner Kunst erscheint er wie einer, der den Himmel Gottes gleich dem hl. Franz in sich trägt. Das mag auch der Zustand gewesen sein, in dem der Mönch, als er gereift war, unter den Seinen lebte und einherging: erfüllt von göttlicher Gnade, ein Erlöster schon bei Lebzeiten.

Diesen Menschen gesellten sich in der großen Reihe noch die Mönche der zweiten Blütezeit (10. Jahrhundert), unter denen die vier Ekkeharte und Notker der Deutsche hervorragen.

Ekkehart I. ist fast der einzige dieser Klostermenschen, bei dem wir ein großes, in seiner Art mittelalterlich-charakteristisches Schicksal aus den Tatsachen nachweisen können: hier traf germanisch-heidnisch empfindendes, heldisch-kriegerhaft gestimmtes Menschentum auf das im Ewig-Christlichen wirkende Menschenideal. Eine ganz starke Macht stieß auf eine noch stärkere, zerbrach hier und ging mit den aus ihren zerstörten inneren Formen und Röhren springenden Säften über in jene christlich-mittelalterliche Sphäre. Ekkehart I. ist neben Notker Balbulus das größte Genie gewesen, das das Kloster hervorgebracht hat. In ihm steckte das Zeug zu dem germanischen Homer; er hätte uns das germanische Heldenepos geschaffen, das

größer geworden wäre, als Nibelungenlied und Gudrun es heute sind. Aus seinem „Walthari", der Jugendarbeit, fühlt man heraus, „wie heimlich das Herz des Klosterschülers jauchzt, wenn die Speere splittern und die Seelen der Helden aufsteigen nach Walhall: doch nein, in den Himmel des weißen Christ. Ursprünglicher germanischer Heldentrotz und inbrünstige entsagende Christenliebe streiten in der Seele dieses trotzigen Jungen, der ein so großes himmelstürmendes Genie war und später ein so korrekter Mönch." (Herm. Reich.) Als der Klosterschüler in schlechten lateinischen Versen diese Übungsarbeit für seinen Lehrer schrieb, war er noch ganz erfüllt von der Freude an altem Heldengeist, an dem Ungestüm seiner Recken im Kampfe, an ihrer zarten und zurückhaltenden Liebe und Verehrung für das Weib, an dem herben Humor, dem festgefügten, derben, stürmischen Leben voll Kampf, Not und Tod, voll Wald- und Kriegerromantik, voll heidnisch-schwerem Geblüt, das in seiner Wucht und Massigkeit als Ganzes doch wieder die Frische des Leichten und Lebendigen wahrt.

Er brachte alles mit, was ein überströmendes Erleben künstlerisch groß und gewaltig zu gestalten vermag: Phantasie, Konzentrationskraft, Anschaulichkeit, Klarheit und glücklichen Instinkt, für den Gehalt seiner Poesie den rechten Rhythmus zu finden. Das kann selbst durch die Ungunst der Umstände nicht verdeckt werden; selbst durch den Schuldrill, die Zwangsjacke mönchisch-lateinischer Verskunst, durch christlich-asketische Schulung bricht stark und unbefangen das unmittelbare, frische, junge Talent Ekkeharts so mächtig, daß von allem Klösterlichen fast nichts im Gedicht zu spüren ist. Es war ja schon viel, daß Ekkehart überhaupt so etwas zu schreiben wagen durfte! Aber dabei ist es auch geblieben.

Hernach ist Ekkehart ein vorbildlicher Mönch geworden, „von Natur und durch Selbstzucht voll der Süße der Nächstenliebe", dem, wie der vierte Ekkehart erzählt, alle in freudiger Zuversicht vertrauten. Er war eine Führernatur im Kloster, stand draußen, selbst beim Papste, in hohem Ansehen, und sein jugendliches Feuer dereinst für urgermanisches Heldentum war inniger, frommer Verehrung für christliche Heilige gewichen. Er war tüchtig im Amt, zuverlässig und beliebt und starb allgemein betrauert. Aber sein Bestes war verloren, preisgegeben dem Dienst einer anderen Welt, die auf unserem Planeten damals als die Lebende „Recht" hatte: seine germanische Dichternatur; das Wesentliche der Grundeinstellung seiner Seele. Was aus dem Urquell des Unterbewußten, seines Unter-

bewußten aufstieg, wurde verdrängt, filtriert und in fremde Röhren geleitet. Wie stark ihm der Kampf eigener Vernichtung bewußt wurde, wieviel er gerungen und gestritten hat, um hernach als der korrekte Mönch dazustehen mit immer noch ansehnlicher Kraft, wissen wir nicht.

Daß das Beste dieser goldenen Jugend zerstört wurde, bedeutet in deutscher Geistesgeschichte einen unvergleichlichen Verlust. Seine in der Karlmann-Melodie (Lidius Charromannicus) verfaßte Paulus-Sequenz stellt der gelehrte Schulmeister Ekkehart IV., der gegen deutsche Sprache und Heidentum entschiedene Abneigung hat, höher als den Waltharius. Auch in dieser Sequenz lebt noch etwas von der Kraft des früheren Ekkehart, zumal in der Art, wie er frisch und lebendig die Heldenwanderungen des Apostels aufzählt. Aber gegen das Jugendepos fällt das Lied unbedingt ab. Es ist Konvenienz und Gehorsam, Korrektheit, schlichte und rechte Frömmigkeit, die nun verkündet wird:

„Nunc preces fundite sedulas
qui gratia vos Christi nostis indignos
quia Paulus hic
magnus est
apud deum [28]).“

Ekkehart ist Kind seiner Zeit geworden und gedachte vielleicht selber seines Walthari nicht anders als einer Knabentorheit, wie sie von den Klosterbrüdern genannt wurde.

Ekkehart II. begegnen wir erst in der Klosterchronik, da er als fertiger, in sich gefestigter Mensch dasteht. Er erscheint dem prunkvollen Salomo innerlich verwandt, mit besonderer Freude am Leben, die höfisch geschmackvoll, kultiviert bleibt, nichts von der barbarischen Art des überschäumenden Salomo kennt. Hat Ekkehart II. vielleicht mit Rapert gemeinsame Züge darin, daß er vom letzten Innern des Menschen absah? Dann war es aber nicht Betriebsamkeit wie bei diesem, sondern geheime Angst, Schicksal auf sich zu nehmen, voller Mönch zu sein oder es entscheidend abzuwerfen, Welt zu bejahen und gegen das Kloster zu leben. Ekkehart II. half sich mit Eleganz, mit der Sphäre gepflegter Kultur, die ihm gestattete, als Lehrer in den Klosterschulen Tüchtiges zu leisten, und die ihn ebenso mit den Fürsten der Welt im angenehmen Verkehr stehen ließ. Ekkehart II. soll bildschön gewesen sein und faszinierend. „Es war in ihm viel kindliche Anmut.“ Diese Worte, mit denen der Geschichtschreiber Josephus den jungen Moses charakterisiert, zitiert Ekke-

hart IV. für den zweiten Ekkehart[29]). Kaiser Otto II. soll gesagt haben: „Keinem hat jemals die Kutte Benedikts reizender gestanden." Ekkeharts Augen waren feurig, sein Wuchs hoch, seine Gestalt verriet Stärke. Diese besondere Art von Schönheit ist bei geistigen Menschen nur möglich, wenn ihnen eine gewisse Eleganz bewußt oder unbewußt eigen ist. Sie verlangt, daß die Kräfte des Menschen harmonisch nach außen dringen, in einer gewissen Blumenhaftigkeit. Hier würde Einseitig-Weltlich-Sinnliches ebenso zerstören wie Einseitig-Klösterlich-Geistiges. Beide lassen diese Schönheit nicht zu, woraus sich ergibt, daß Ekkehart II. zum mindesten nicht im Ideal des mittelalterlichen Menschen stand. So war Ekkehart Vergil-Lehrer bei der Herzoginwitwe Hadwig von Schwaben, der klugen und scharfen Frau und Herrin vom Hohentwiel mit den literarischen Ambitionen. Ihm wurde auf der Feste gute Aufnahme zuteil. Die Herzogin bereitete ihm „ein dem ihrigen zunächst gelegenes Gemach" als Gastzimmer. „Dort pflegte sie bei Nacht und bei Tage mit irgendeiner vertrauten Kammerfrau zur Lektüre einzutreten. Dabei blieben aber die Türen immer offen, damit wenn einer wagen wollte zu spionieren, er nichts Ungünstiges zu berichten hätte. Dort fanden denn häufig Dienstmannen und Krieger, auch Landesfürsten die beiden beschäftigt mit Lektüre und deren Besprechung. Durch ihre strenge und wilde Art erbitterte die Frau den Mann oft, so daß er mitunter viel lieber zu Hause als bei ihr geblieben wäre."

Ein Liebesroman, wie ihn Scheffel um die beiden gesponnen hat, ist nirgends überliefert. Hätte aber ein solcher wirklich bestanden, er würde nicht so katastrophal geendet haben. Dazu war Ekkehart viel zu elegant, höfisch und geschmackvoll. Er war Ästhet und Schöngeist. Auf das Ausmalen der Handschriften in Farben und Gold verstand er sich besonders. Er ging auf harmonische Ausbildung der Klosterschüler aus, hielt darauf, daß alle ordentlich lateinisch parlierten; wessen Geist dazu nicht ausreichte, den beschäftigte er mit Schreiben und Malen.

Während die Generationen, die all diese Menschen hervorbrachten, eine nach der anderen durch das Kloster gingen, nahm dieses zu an Fülle von Kultur, Wissen und Leben. All das sammelte sich sodann in Zeiten der Reife bei Menschen, die zwar nicht so bedeutend wie die vorangehenden schöpferischen waren, die aber alles noch einmal gut zusammenfaßten und ihr Glück als Träger des Bestehenden fanden. Eine dafür charakteristische Natur war der schon ins 11. Jahrhundert gehörende Ekkehart IV.

Ekkehart IV. war Schüler Notkers des Deutschen, dem dieses Buch besonders gilt, war Erbe des Mannes, der die wissenschaftliche Epoche St. Gallens auf ihre größte Höhe gebracht hatte. Ekkeharts Werden und Schicksal können wir uns heute nicht mehr deutlich machen, wohl aber seine Art. Aus der Klosterchronik, die er geschrieben hat, wird selbst sein Bild lebendig als das eines in der Beschränkung reichen, frischen, durch und durch parteiischen, aber in seinen Fehlern, Schwächen und Vorzügen doch liebenswerten, weil echt menschlichen Menschen [30]).

Ernst Dümmler und Meyer von Knonau haben die Klosterchronik Ekkeharts mit einem Goethe-Worte charakterisiert als Geschichten, die „durch den Mund der Menge und sodann durch die Phantasie eines geist- und geschmackreichen Erzählers durchgehen: es bleibt zuletzt meist alles und nichts wie es war". Was Ekkehart bringt, ist keine Geschichte, ist alles andere als exakte Forschung. Er fabuliert in froher, behaglicher Lust und sorgloser Breite. Urkunden werden gar nicht, ein paar Viten und Heiligenleben benutzt, wie es die Laune eingibt; die Hauptsache ist das, was im Kloster von Mund zu Mund ging: Geschichten aus böser und guter alter Zeit, von der Glanzzeit St. Gallens zumal, seinen großen Mönchen, von Kaisern und Königen, die das Kloster besuchten, von stolzen Festen. Das Gemüt der Erzähler wollte selbst in diesen Erinnerungen froh werden und machte sie sich infolgedessen nach eigenem Wohlgefallen zurecht. Was einem lieb war, hielt man in besonderen Ehren, was man haßte, färbte man schwarz; die Zeit spielte keine große Rolle mehr; man verwechselte die Generationen, brachte Menschen zusammen, die in ganz verschiedenen Epochen gelebt hatten — was tat es? Menschen und Dinge, von denen man dichtete, lebten und waren einem nahe in dem ihnen liebevoll bereiteten, seelisch-geistigen Raum; selbst der Klosterklatsch verschlägt wenig. Ekkeharts Geplauder ist anheimelnd. Denn das Beste, was in seiner Chronik uns anspricht, ist Heimat. Ekkehart selber floh mit Gleichgesinnten, die ihn um Abfassung des Buches gebeten hatten, aus der ihm verhaßten Gegenwart in die Zeit, der sein Herz gehörte. Er wollte von der Klosterreform nichts wissen, von der kalten, asketischen Richtung Clunys, dem neuen Regiment unter Abt Norpert. Giftige Ausfälle, verbissene Randbemerkungen gegen die neuen Herren und ihre Zeit kann er sich nicht versagen. Mit voller Hingabe aber weilt er bei der Charakteristik seiner Lieblinge, wie Salomo III., bei „seinem" Kaiser Karl III., bei Ratpert, Notker Balbulus, Tuotilo, bei Ekkehart II. und der Herzogin Hadwig.

In Liebe und Haß wird er zuweilen blind und widerspruchsvoll. Aber er zeichnet und gestaltet doch volle Menschen, und das Klosterleben entfaltet er mit all seinem Licht und Schatten; das Ganze ist trotz der vielen äußerlichen Unstimmigkeiten innerlich um so wahrer, als Ekkehart temperamentvoll und naiv verrät, was er gerade nicht erzählen möchte, zum Beispiel manches von dem Verfall der Klosterzucht in der Ottonenzeit [31]).

Ekkehart steht am Ende, wirkt nach der Blütezeit. Er ist Träger alter Kultur mit jener Behaglichkeit, geistig-seelischen Alteingesessenheit und zeitlichen Abgeschlossenheit an Bildung, wie wir sie zu allen Zeiten bei Gelehrtenfamilien und -gemeinschaften erfahren können, deren Vorgänger das Große und Entscheidende leisteten, während sie die selbstzufriedenen Epigonen sind. Begreiflich auch, daß Ekkehart sein Bestes gibt im Rückblick, in Wahrheit und Dichtung der Chronik, die noch einmal das Gewesene in Macht und Kraft zusammenfaßt. Sein Verständnis reicht daher auch nur, besser gesagt, höchstens soweit, als der geistige Horizont, die seelische Blickweite durch die früheren Klosterbrüder gezogen war. Was diese nicht in seiner Bedeutung erfaßten, wie etwa den Walthari, begriff er, der daran philologisch herumschulmeisterte, erst recht nicht.

Im übrigen kennzeichnet Ekkehart den winternahen Herbst des St. Gallischen Geistes durch jene Betriebsamkeit und Emsigkeit, wie sie der loquax senectus eigen ist. Ekkehart ist sehr produktiv und fleißig gewesen. Er „weiß" gern alles, rubriziert alles, ordnet, kommentiert gelehrsam. Er hat Neigung zur Enzyklopädie und zum Alexandrinismus. In der Philologie steht er hinter dem fruchtbaren Schaffen seines großen Lehrers Notker weit zurück.

Seine Gedichte sind, wie Dümmler gezeigt hat, schulmäßig. Die Zeit wahrer, großer Dichtkunst ist längst vorbei. Die volkstümlichen Züge in seinem „Buch der Segnungen" sind Zufälligkeiten, wie alles, was kulturell interessant daraus ist [31a]). Seine Kunst bleibt Literatur und nicht mehr Leben, ist Wissen, Abgerichtetsein, Schematismus. Die leoninischen Hexameter sind ihm so geläufig, daß er sogar Randbemerkungen in fremde Handschriften mit diesem Metrum schreibt. Freilich: wenn auch sein Versemachen keine Kunst war, offenes ehrliches Empfinden, Dabeisein mit Verstand und Herz spricht sich fast überall aus. Seine Strophen auf den hl. Augustin, auf Boethius sind nicht dichterisch wertvoll, aber doch echt in ihrer Art als Herzensergießungen eines Weisheit liebenden Klosterbruders; nur vermag Ekkehart nichts mehr originell zu sagen. Er ist mehr im Lateinischen

bei Vergil, Orosius, Prudentius zu Hause als im Deutschen, Heimatlichen; er ist ganz in der klösterlichen, internationalen Kultur aufgegangen, lehnt deutsche Sprache als barbarisch ab — er, der Schüler Notkers des Deutschen! — und warnt vor Germanismen, die er freilich selbst genugsam begeht.

Seine Kenntnis und Verwertung der Antike entstammt karolingisch-ottonischer Renaissance, schlägt aber bei ihm schon leicht ins Barocke um — wie gerade barocke lateinische Schriftsteller (Capella) damals besonders beliebt waren. Die Beredsamkeit Gregors des Großen vergleicht er mit Cicero und Sallust, den hl. Gallus mit einem römischen Prätor, den Propheten Nathan mit Sokrates, Christus mit Marius (!). Von St. Moritz erklärt er:

„Neuter erat ductor par huic Achilles et Ector.
Marius aut Julius quid erant conflictibus eius?
impar Pompeius fuerit conflictibus eius [32])."

Am umfassendsten war seine kirchliche Gelehrsamkeit, die er gern popularisierend ausbreitet und auch in seine Poesien, zumal in die Benedictiones, einflicht.

Mit Ekkehart sind wir schon über Notkers Zeit hinausgekommen; er bedeutete letzte Ausgrenzung und Abschluß jener Epoche. Die hauptsächlichsten Typen bedeutender St. Gallener Menschen sind — bis auf Notker den Deutschen — an uns vorübergezogen.

Ein allgemeiner Rückblick zeigt zunächst den Typus des Mönches schlechthin: wir finden ihn in allen verkörpert, außer in Abt Salomo III. Stark zurück tritt er in Erscheinungen wie dem höfischen Ekkehart II. In älterer Zeit ist er strenger, einseitiger, herber, in den Blütejahren des Klosters linder, freundlicher: die Ablösung Columbans durch Benedikt ändert auch das Wesen des Mönches von Grund aus; übrigens erscheinen die Mönche in den hier gezeichneten Gestalten alle höchst individuell, farbig und vielseitig [33]).

Den Typus des Heiligen verkörpern Gallus und Notker Balbulus: beide Erschütterte, Visionäre. Gallus ist der strenge, asketische, irisch-nordische, Notker der weichere, kindliche, benediktinische. Der Wunderglanz, der sie umgibt, ist bei Notker erdennaher, persönlicher, bei Gallus fremder, heroischer.

Notker Balbulus vertritt auch den Typus des Künstlers. Sein Gegenpol im Künstlerischen ist der männlich rauhe, heidnisch starke Ekkehart I. (nur an den Jüngling Ekkehart sei hier gedacht). Wo es sich um hohe Kunst, Ausdruck des Himmlischen, der Weltanschauung

handelt, spricht in dem Stil schon viel geheime Gotik mit (namentlich in den irischen Ornamenten, weniger in Tuotilos byzantinisch-romanischen gefüllten und naiv gedrängten Arbeiten). In der Gelegenheitskunst, die freundlich das alltägliche Leben umkleidete oder als Schülerübung anspruchslos auftrat, tritt das Gotische zurück und die spätklassische Richtung hervor: so bei Notker Balbulus in seinen liebenswürdigen Plaudergedichten. Die Sequenzen bergen neben Langsam- und Feierlich-Fließendem einer unendlichen Melodie mit das Heiterste und Hellste, was romanischer Stil, als umfassender Kunstausdruck verstanden, geschaffen hat. Notkers Künstlertum ist abgeklärt, das des Walthari-Dichters ist unbefangene Frische. Unbefangen dem künstlerischen Sinne nach ist auch Ekkehart IV. Prosa in der Klosterchronik. Man kann zusammenfassend sagen: daß in den älteren, irisch stark beeinflußten Tagen des Klosters das Nordisch-Gotische stärker hervortritt als in der von der karolingischen Renaissance her befruchteten Blütezeit, wo man erdzugewandter war. Das herrschende Romanische bindet noch einmal Gotik stark in organisch-antikisierenden Formen. Erst später bricht Gotik eigenmächtig heraus und schafft ihren Stil. Aber das erfolgt nach der St. Galler Ära.

Den Typus des Gelehrten zeigen Ratpert, Notker Balbulus, Ekkehart IV.: Ratpert rationalistisch, Notker pädagogisch beseelt, Ekkehart IV. alexandrinisch-enzyklopädistisch. Gelehrsamkeit geht im ganzen nur auf Wissen aus, nicht auf Bildung. Bildung ist Aufgabe der Religion. Wissen liefert nur ausbauendes Material.

Unter den hier gezeichneten Gestalten tritt der Typus nicht auf, der jedoch im Kloster am zahlreichsten vertreten war: Handwerker und Ackerbauer. Er bildete die Masse der handarbeitenden Mönche. Die „Laienbrüder" in den modernen Benediktinerklöstern mögen ihnen heute am meisten entsprechen. Es gab im Kloster alle Arten Handwerker, vom Goldschmied und Drechsler an bis zu Fleischer und Küfer, von Stallmeistern und -knechten bis zu Gärtnern und Ackerbauern. Sie trugen das Irdisch-Zarte und Irdisch-Derbe in die sinnlich-geistige Luft des Klosters. Sie stellten das Gros der Mönche; in älteren Zeiten waren sie führend, zumal wenn ihre harte körperliche Arbeit sich verband mit Askese und strengem Gottesdienst. Der hl. Gallus selbst war ihnen Vorbild, der neben Meditation körperliche Arbeit nicht gescheut hatte. In ganz früher Zeit, vor Otmar, war Arbeit ihnen Zucht und Geißel; in der späteren Blütezeit wurde Handwerk und Ackerbau um seiner selbst, seiner Früchte willen getrieben: nicht mehr als Fron, sondern zur Erhöhung der Behaglichkeit, der

allgemeinen Kultur. Das Handwerk erhielt den guten mittelalterlich-zünftigen Sinn.

Aus einer anderen Perspektive heraus ergeben sich weiter die Typen des Herrschers und des Dienenden. Der Herrschertyp in St. Gallen zeigt vier wesentlich verschiedene Nuancierungen: erstens den Selbstherrscher, der im Grunde nur sich will, der weltlich-autokratisch auftritt und dessen markantester Repräsentant Salomo III. ist, zweitens den Führer zur Idee, dem es nur auf diese ankommt, der nicht sich will, sondern das Heil im Absoluten sucht und die Mitmenschen nachzieht, der Apostel und Heiliger ist: St. Gallus und Notker Balbulus; drittens den Ausbauer der irdischen Vorbedingungen dazu, den Organisator im großen und kleinen: die Äbte Gozbert und Grimald; viertens den Beamten, der die Maschine der klösterlichen Ordnung zu betreuen hat: vom Dekan bis zum Küchenmeister und Bibliothekar. Der Beamte kann bei besonderem Charakter ungemein selbstschöpferisch sein, Individuelles leisten; aber im allgemeinen bildet er schon Rad im Klostergetriebe und Übergang von Führenden zum Dienenden.

Auch die genannten Herrschertypen konnten sehr wohl dienende Menschen sein, ausgenommen die Selbstherrscher. Männer wie Gozbert waren die ersten Diener ihres Klosterstaates und der Gottesidee. Notker Balbulus soll nach Wolos Tode dessen Klosterpflichten noch auf sich genommen haben: er versah den Dienst, der sonst die Kraft von zwei Mönchen erfordert. So erzählt Ekkehart IV., der sich selbst den „unwürdigsten und letzten Mönch des heiligen Gallus" nannte[34]); eine Bezeichnung, die wohl mehr fromme Konvention als Herzensüberzeugung dieses eifrigen, sonst selbstbewußten Klosterbruders war.

Es bleiben noch die Typen des internationalen, heimatlich entbundenen und des heimatlich gebundenen Mönches bemerkenswert. International waren besonders die älteren irischen Mönche, die Missionare, die zwar an der heimatlichen Regel und sonstigen Bräuchen ihres Vaterlandes festhielten, aber sonst die weite Erde, über die sie wanderten, als Heimat oder Heimatlosigkeit ansahen. Je asketischer, erdabgewandter der Mönch war, destomehr waren auch die Heimatgefühle in ihnen erstorben. Heimatlich gebundener als der ältere, abgeklärtere, war der jüngere Mönch. Die Tragödie des Klosterknaben Wolo war eine Tragödie der Heimatliebe. Weltlicher Sinn war zunächst inniger an den Heimatgau geknüpft, an seine Geschichten und Sagen, wie sie den jungen ersten Ekkehart entflammten, an Vater und Mutter. Erst Ruhmsucht und

Ehrgeiz machten den Weltsinn international (Salomo III., Ekkehart II.). Klösterlicher Lokalpatriotismus war allgemein. National-dynastisch empfand Ekkehart IV., der den Karolingern begreiflicherweise als den freundlichen Förderern seines Klosters den Vorzug gibt vor den Sachsenkaisern. Heimat im Blute hatten Männer wie Tuotilo, Notker Balbulus und Notker der Deutsche. Bei ihnen sind Geist und Seele unverkennbar alemannisch gefärbt.

DIE KNABEN IM KLOSTER

„So klangen Knaben an wie
Violinen . . ." Rilke

Es sollte einmal eine Geschichte der Jugend geschrieben werden. Sie würde Werden und Keimen aller neuen Gedanken und Taten, die hernach das Geschehen entscheidend bewegen, in der Entwicklung des jungen Menschen verfolgen können. Sie würde zugleich zeigen, wie die Jugend in den Schwung rollender Kulturen hineingeboren, bereits an Kräften und Trieben metaphysisch vorgebildet all das mit sich bringt, was das sich drehende Rad der Geschichte zum weiteren Laufe braucht. Die metaphysische Einstellung der Jugend von Hellas ist eine ganz andere von vornherein gewesen als die der Klosterjugend des Mittelalters.

In dieser Jugend lebt die glühende mittelalterliche Idee vom transzendenten Gott schon als geheimes Erbteil im Blute, das ihr von ihren Vätern überkommen ist. Es gilt für ihre Erzieher, diese Keime voll zur Entfaltung zu bringen und das, was an „Urweltlichem", Außer-Kulturlichen, an allem was „absolut-menschlich", jenseits von jenen metaphysischen Notwendigkeiten für die Zeit belanglos oder ihr entgegengesetzt ist, zu unterdrücken oder zu wandeln, es für die bestehende Kulturaufgabe fruchtbar zu machen. Die Knaben germanischen Blutes hatten vieles von Urweltlichem, Heidnischem in sich. Hier mußte oft harte Arbeit von Erziehern und Erzogenen geleistet werden.

Die Geschichte der Klosterjugend ist die Geschichte von der Verwirklichung jener göttlichen Idee im jungen Menschen, die Geschichte des Prozesses seiner frühzeitigen Entsinnlichung, der Verdrängung seiner sinnlich-diesseitigen natürlichen Kräfte ins Übersinnlich-Jenseitige.

Über die Geschichte der Klosterknaben liegt nicht der Schimmer von irdischer Freude, von unbefangen natürlicher Entwicklung zur Kalokagathia wie einst bei der griechischen Jugend, dafür aber der Heiligenglanz eines unendlichen Heroismus, der Schimmer himm-

lischen jenseitigen Glückes. Diese Jugend ist von vornherein gezwungen zu jener großartigen Hysterie des Mittelalters, zur „Abtötung", wie dieses in Bezirken jugendlichen Seins so schauerliche Wort richtig charakterisierend heißt.

Aber Abtötung bedeutet zugleich „Wandlung", Neugeburt aus Wasser und Geist. Über dieser Jugend ruht wachend, anfeuernd, werbend, beglückend, aufreißend der allgewaltige, hinreißende mittelalterliche Eros, der streng in der Verfolgung seiner Ziele, gütig-freundlich dem, der sich ihm gab, das von Menschen zu Menschen gehende warme Leben wollte, nicht freilich um des Menschen willen wie der griechische Eros, sondern „um Gottes willen"; er bewirkte die Überleitung der natürlichen Triebe ins Geistige mit harter Zucht und zum Teil raffinierten Mitteln. Über der Jugend schwebt die Geißelrute der Älteren, die selbst — objektiv genommen — Verdrängte, Hysterische sind, deren Strafmittel Sadismus verraten können. Um sie lebt aber auch gütige Liebe, Verstehen in himmlischen Dingen und geistigem Streben seitens der Älteren; Jesusliebe: „Lasset die Kindlein zu mir kommen!" — und das sonnige Lächeln des heiligen Franz. Aber diese Liebe kann erst in der reifen Kultur, in voller Verfeinerung, in der auch die Jugend verfeinert, durchseeligt, durchgeistigt ist, ihre reinste Blüte entfalten. In frühen Zeiten war diese Jugend noch Jugend einer barbarischen, in den Anfängen liegenden Kultur. Hier war oft brutaler starker Zwang vonnöten. Die wilde blonde Seele der jungen Völker Frankens und Alemanniens mußte derb angepackt werden. Man konnte ihr um so eher schwere Lasten zur Bewältigung aufbürden, als die Annahme neuen Menschentums das Leben unter neuer Idee, Opferung und Heldentum, bedeutete und alles Heldische germanischem Wesen entsprach. Sie konnte um so leichter gewonnen werden, als sie selbst durch Völkerwanderungsnot in Gärung und Chaos geraten war, als sie in der evangelischen Botschaft Ruhe und Ziel fand. So nahm sie das Heil an, das von Bethlehem kam.

Gleichwohl: altes germanisches Wesen, auf Kampf, Götter- und Heroentum im Mythos eingestellt, lebte im Blute des Volkes fort, widersetzte sich immer wieder dem Dienst der neuen Kirche. Zumal die Jugend ließ gern germanische Ursprünglichkeit in sich wach werden. Da sie sich nicht anders betätigen konnte, drängte sie zu Fehde und ritterlichen Taten. Aber letzthin blieben der germanischen Seele Antike und mittelalterliche Gottesidee überlegen. Sie lernte und diente, bis sie Kraft genug aus überkommener Kultur gesammelt hatte, sich

auf sich selbst stellte und nun selbst das in jenen Himmelsgedanken begonnene Leben weiterformte.

Die alemannische Klosterjugend hatte außer ihrem individuellen Jungsein noch das generelle, noch die Jugend ihres eignen Volkes im Blut. Aber die Volksjugend neigte, von Ausnahmen, von verborgenem Heidentum abgesehen, damals schon von vornherein zur geistig-moralischen Hörigkeit, zur heldischen Opferung unter das neue Menschheitsideal. Das erleichterte dem Einzelnen die Entscheidung, den Verzicht auf sein natürlich-germanisches Wesen, auf persönliches Ausleben.

Recht ist zumeist in Ländern der Kultur und Zivilisation nur eine Angelegenheit des bewußten Lebens. Daß das Unterbewußte im Grunde das Erste und Einzige ist, das immer Recht hat, daran wird noch heute wenig gedacht. Die alten Völker hatten eine Ahnung davon (Traumdeutung, Liebesfeste usw.). Im Mittelalter war das Unterbewußte, soweit es sich um die primären natürlichen Triebrichtungen des Menschen handelte, rechtlos. Nur das aus ihm bekam Recht, was schon in sich den Ideenschwung der geltenden göttlichen Weltordnung trug, was von vornherein unter dem mittelalterlichen „Als ob" lebte. Mochte das übrige Unterbewußte sein Recht fordern, es blieb rechtlos und existierte daher „eigentlich" nicht. Die Forderung des Unterbewußten, die natürliche Unmittelbarkeit des Ichs und seiner Auswirkung gelten zu lassen, ist daher wohl vielen jungen Menschen damals, zumal seelisch leidenschaftsloseren Naturen, kaum hörbar geworden, zum mindesten bestand diese Forderung nicht als eine Rechtsfrage. Sie wurde als ungehörig, als recht- und ehrlos, als „Sünde" unterdrückt. Andere wieder ließen sie gelten, resignierend, sie als „Natur" nehmend, aber nie als Recht, und nur wenige Empörer, Ketzer gab es, die dieses Unterbewußte als ihr gutes Recht zu behaupten wagten.

Knaben wie Ekkehart I. ließen in der Phantasie, der Dichtung, ihrer germanischen Seele freien Lauf. Da träumten sie von Heldenkämpfen, von rauhen Schlachten, von keuscher unberührter Minne, wie sich das im Walthari-Lied wiederspiegelt. Aber schließlich verzichten sie auch auf solche heimliche Träume, zerbrechen und werden reguläre ordentliche Mönche. Dann aber gibt es Knaben, die es nie lernen, die Klostermauern zu ertragen. So der unbändige Wolo. Bei ihm halfen weder Zuspruch der Eltern noch Ermahnungen noch Peitschenhiebe. Es war den Mönchen und Klosterknaben, wie Ekkehart IV. ausdrücklich erzählt [1]), wenn sie einmal außerhalb der Kloster-

mauern einherschritten, „verboten, Berge und Felder ringsum anzusehen“. Eines Tages aber hielt Wolo die Klosterzucht nicht mehr aus. Als er gerade die Worte niedergeschrieben hatte: „.. denn er begann zu sterben“, sprang er plötzlich auf und eilte, ehe es die andern hindern konnten, auf den Turm, um seine Berge zu sehen. Dabei stürzte er herab und brach den Hals.

Und wieder einen andern Verzweifelten gab es: einst waren die Knaben alle ausgekleidet und sollten durchgepeitscht werden. Einer ward vom Circator nach oben geschickt, um die Ruten zu holen. Da steckte er, um sich und die Genossen zu befreien, das Kloster in Brand. Die furchtbare Feuersbrunst, die die ganze Kirche zerstörte, gab das Zeichen zur allgemeinen Auflösung der Zucht. Es ward gestohlen; selbst die Wächter waren untreu und die vielen Mönche flohen davon [2]).

Das sind Beispiele dafür, wie sehr die Jugend gegen die Erziehung revoltierte, teils unbewußt (im Falle Ekkeharts), teils trotzig bewußt. Am leichtesten zu Mönchen erziehbar waren die Knaben, je früher sie als „oblati“ in die Klosterzucht kamen, je zeitiger von vornherein der Verdrängungsprozeß natürlicher Triebe und Wallungen einsetzte, je weniger das Unbewußte zuvor Zeit gehabt hatte, sich eigenkräftig im Bewußten zu entfalten durch Erziehung im Elternhaus, durch Aufwuchs in noch germanisch-heidnisch beseelter Umgebung.

Wer von den Eltern dem Kloster als Kind geweiht wurde, war diesem fortan mit Leib und Seele für sein ganzes Leben hörig und durfte niemals wagen, je in die Welt zurückzukehren. Er frevelte dann nicht nur gegen sein Seelenheil, sondern auch gegen das der Eltern [3]). „Wenn ein Vornehmer seinen Sohn Gott im Kloster darbringen will und dieser noch ein minderjähriger Knabe ist, sollen sie die (Darbringungs) - Urkunde ... abfassen und nebst der Opfergabe die Urkunde samt der Hand des Knaben mit dem Altartuch umwickeln und ihn so darbringen.“ So hatte St. Benedikt bestimmt [4]). Bei Ärmeren wurde gleichermaßen verfahren. Nie durfte dem Kinde etwas zu persönlichem Besitz vermacht werden. Jede Schenkung wurde Gemeingut des Klosters; daß sie zur Bestreitung der Erziehungskosten gemacht werden mußte, war für Besitzende selbstverständlich. Schon mit sechs bis sieben Jahren (Hermann Contractus u. a.) kamen die Kinder ins Kloster.

Sie waren dann kleine Mönche und trugen sofort die vom Abt gesegnete Kutte. Ihre ganze Entwicklung wurde angelegt auf Ent-

sinnlichung und Vergeistigung, auf ein Leben im ideellen Sinne St. Benedikts. So bald wie möglich mußten sie die Riten des Gottesdienstes erfüllen, im Chor mitsingen. Der keusche Wohlklang heller Knabenstimmen war neben Tenor und Baß der Männer besonders geschätzt. Sie hatten bei allen Horen mitzuwirken [5]). Von Anfang an mußten Messen, Psalmen, Gebete den Inhalt ihres Denkens und Fühlens machen. In St. Gallen hatten sie ihre eigne kleine Kirche [6]), in der sie auf den Gottesdienst der Großen vorbereitet wurden.

Ihr Bereich war von dem der übrigen Klosterbrüder streng getrennt. Nur die Magister und beauftragte Klosterbeamten hatten ohne weiteres Zutritt [7]). Jugend, Umgang mit Jugend bedeutet an sich immer irgendwie Lebens- und Sinnenbejahung — im allgemeinen Sinne. Unter den von Verdrängung genugsam belasteten Mönchen lag es nahe, daß sie in dem Umgang mit Klosterknaben einen wenn auch noch so geistig sublimierten oder asketisch rauh verhüllten Ersatz für die ihnen sonst versagten Liebesfreuden natürlicher Geschlechtsbetätigung fanden. Darum ward ausdrücklich geboten, daß nicht nur fremde Brüder, die mit den älteren den Bruderkuß tauschten, die Knaben nicht küssen durften [8]); es ward weiter angeordnet: „Unter keinen Umständen darf jemand wagen, durch die Schar der Knaben zu gehen, wo diese auch gerade sein mögen; mag der Platz noch so schmal und die Menge der Brüder noch so groß sein. Alle sollen sich hüten, ihnen nahezukommen, derart, daß etwa von einem ihr Gewand gestreift wird. Auch sollen die Magister ... sorgfältig ein Auge auf sie haben, daß nicht etwa irgendwie einer ihnen ein Zeichen macht“ [9]). Die Mönchsjünglinge (juvenes) durften sich auch zur Züchtigung an den Knaben nicht vergreifen; sie durften sie nur zur Rede stellen (clamare), wenn diese gegen sie sich irgend etwas herausgenommen hatten. Alle andere Bestrafung kam dem Magister zu [10]). Aus gleichen Gründen sollten die Knaben niemals im Refektorium aufwarten [11]), damit nicht etwa Schenkenpoesie des Altertums erwachen könnte.

Das Ziel des Mönches war, immer und allenthalben von der Idee Gottes durchdrungen zu sein; er mußte sich ständig bewachen gegen sein Unterbewußtes, gegen den bösen Feind auf der Lauer liegen. Bei den Unmündigen und Arglosen der Jugend mußte dafür der Magister eintreten. Auch sie durften sich nie unbewacht fühlen. Der Klosterknabe durfte nie die holde Heimlichkeit des eignen Erwachens erleben; er durfte nicht die traulichen Geheimnisse der Kindheit in heranwachsenden Träumen kennen; er war nie allein,

durfte nie das Gefühl des einsamen Beisichseins haben; immer dräute der Finger des alles sehenden, in alles sich mischenden mittelalterlichen Gottes mit der Zuchtrute des Magisters über ihm.

„Es ist Sitte, daß, wohin auch immer die Knaben selbst gehen, sei es ins Schlafgemach, sei es ins Münster oder wohin sonst, die Magister ihnen folgen“ [12]). Wie weit diese Bewachung ging, zeigt drastisch diese Vorschrift: „Sie haben alle in einem Schlafsaal zu liegen; ihre Betten sind von denen der Magister getrennt. Keiner darf es sich herausnehmen, anderswohin zu gehen. Wenn einer nachts ein Bedürfnis hat, weckt er vorerst den ihm zunächst liegenden älteren Magister durch einen Zuruf. Dieser steht auf, läßt sodann ihn aufstehen und zugleich einen andern Knaben mit ihm, nachdem er zuvor eine Lampe angezündet hat. Einer trägt die Lampe voran, zwischen beiden geht der Magister, führt sie hin und zurück, und löscht das Licht nicht eher aus, bis beide sich wieder hingelegt haben [13]).“

Auf diese Weise sollte den Regungen jeder Infantil- und Pubertätserotik vorgebeugt werden. Alle alltäglichen Verrichtungen mußten mit prompter Schnelligkeit vollzogen sein: „Wenn sie zu Bett gehen, soll der Magister mit der Rute immer bei ihnen stehen, und wenn es dunkel ist, soll er in der einen Hand die Kerze, in der andern die Rute halten. Wenn einer irgendwie langsamer als ein anderer ist, soll er sogleich tüchtig geschlagen werden [14]). Sodann hatte nach dem ersten Schlaf der Magister maior zwischen den Betten umherzugehen und den mit der Rute zu berühren, der nicht ordentlich dalag [15]). Auch beim Wecken war für die Schläfrigen die Rute bereit. Möglichst geräuschlos hatten sie sich zu waschen, anzukleiden und dann zum Gottesdienst zu eilen [16]). Schnelligkeit und Geräuschlosigkeit der häuslichen Verrichtungen sollte dazu dienen, dem Knaben frühzeitig die Bedeutungslosigkeit alles auf irdische Dinge abzielenden Tuns zu suggerieren. Ohne Erlaubnis durften sie nicht miteinander reden. Zweimal in der Woche hatten sie Plauderstunden. Nur stehend durften sie miteinander sprechen [17]). Brauchten sie irgendetwas beim Mahle, so hatten sie dem Magister ein Zeichen zu machen. An Brot bekamen sie die gleichen Rationen wie die erwachsenen Brüder, aus Rücksicht auf ihren im Aufbau begriffenen Körper [18]).

Im übrigen war ihr Leben mit Unterricht, Übungen und gottesdienstlichen Gebeten ausgefüllt. So sollte von vornherein alles Irdische in ihnen verdrängt werden; alle Freude aber wurde ihnen im Himmlischen gegönnt. Strafen waren hart. St. Benedikt hatte selbst angeordnet, daß die jüngeren Knaben, weil sie für andere Mittel der

Zucht (Ausschließung usw.) noch zu unreif seien, „zu ihrer Besserung mit strengem Fasten gestraft oder mit derben Schlägen gezüchtigt“ werden sollten [19]); denn „jedes Alter und jede Entwicklungsstufe erfordert eine Behandlung nach eignem Maße“. Bei strengerer Züchtigung mußten sich die Knaben entkleiden. Oft wurden Verfehlungen aufsummiert und dann gab es Massenauspeitschungen, wobei manche der Zuchtmeister sadistische Orgien gefeiert haben mögen [20]).

Mit groben und rauhen Mitteln wurde diese Klosterjugend bezwungen, gebändigt, in honore Sancti Benedicti zu dem gottgefälligen, gottseligen Leben erzogen, gedehnt, gepreßt, gepeitscht, aber auch wenn sie fügsam war, mit Freundlichkeit und Güte behandelt und gestreichelt. Die kerngesunde, kräftige, heldische Germanenjugend mußte durch schwere Kelter, ihre Triebe und Kräfte wurden geknechtet, verjagt, unterdrückt, gewandelt. Gegen starke Leidenschaft halfen aber nur starke, brutale Mittel. Die jungen Barbaren waren wie die Sklaven der plautinischen Römer von gröberer Struktur und gegen körperliche Strafen viel unempfindlicher. Das Wesentliche und Wichtige, was aber die Aufzucht ins mittelalterlich-mönchische Menschentum ganz ungemein erleichterte, war: daß die Zeit von der christlich-gotischen Idee bewegt und gesättigt war. Als Zeitgenossen gehörten sie einer Epoche an, die sie von vornherein mit dem transzendenten Streben erfüllte. Sie waren dazu schon bis zu einem gewissen Grade unterirdisch-unbewußt prädestiniert: „Zeitgeist“ und „Lebenskraft“ stehen immer in geheimen, sehr innigen Wechselbeziehungen. So war für die zeitgenössische Jugend jener Tage diese Lebensweise, zu der man sie zwang, eine viel weniger unmenschliche, als sie es etwa für die moderne Jugend sein würde, die wieder „erdentreu“ wurde, die keine transzendente Idee, sondern den ihr immanenten göttlichen Lebensstrom, den neuen Lebenswillen als ihr Zentrum zu nehmen trachtet. Das gewaltige Heroentum des Mittelalters, das Mönchsideal, mußte solche Erziehung als die durchaus jenen Geschlechtern gemäße aufstellen. Und es gab auch Knaben, die zeitig genug sich offenbar in dieser Zucht wohlfühlten, die von vornherein kleine Mönche waren, deren Seele sofort den gotisch-mittelalterlichen Sternenflug herbeisehnte.

So konnte ein kleiner Klosterschüler wie Burkhart schon geläufig lateinische Verse machen. Natürlich; denn alle Kraft, die sonst in der jugendlichen Seele zur Eroberung der Außenwelt im diesseitigen Sinne gebraucht wurde, konzentrierte sich auf Schulangelegenheiten.

Zeitig konnte diese Jugend, mit unserm Maßstab gemessen, „altklug" sein. Gerade in den Knaben des Klosters erweist das Mittelalter, wie es seiner Art nach irdische Jugendlichkeit überwunden hat. Nach Zeitlosem strebend ist es abgeklärt zeitlos und weil abgeklärt, eher alt als jung anmutend. Dagegen im Transzendenten ist es mit seinem unbekümmerten Streben, seinem jähen, die Erde überfliegenden Schwung zur Ewigkeit ungemein jugendlich. Von Hermann dem Lahmen wird gerühmt, wie fleißig im Gebete und klug er schon als Kind gewesen.

Aber auch hier galt schließlich der Zwiespalt zwischen Ideal und Leben, der in das Dasein dieser Klosterjugend menschlich wärmere Töne dringen ließ. Wir dürfen nicht die Macht herzlicher, väterlich-brüderlicher Liebe vergessen, die als christliches Gebot den Mönch zur Freundlichkeit und Güte verpflichtete. Wo die Knaben sich dem Geistigen und Geistlichen zuwandten, werden sie die Caritas empfunden haben. Die jüngeren Mönche sollen es kaum haben erwarten können, daß Notker Balbulus mit ihnen Gebetsübungen und Andachten hielt.

Das machte, weil die Caritas bei diesem menschlichen und gütigen Meister der Sequenzen zugleich fein von Eros durchwoben war. Es gibt eine Caritas, die das Gute nur tut um des Guten willen, die diktiert ist vom Logos der Idee; die lieblose Nächstenliebe, die um Gottes Willen, nicht um des Menschen Willen wirkt. (Sie ist methodisch nahe den Forderungen des kategorischen Imperativs von Kant verwandt.) Auch sie kann sich hineinsteigern in geistigen Rausch. Dann aber gibt es eine Caritas, die leise unterbetont ist von der Neigung zum Menschen. Hier setzt das Walten des Eros ein, jener Kraft, die den Menschen als sinnlich-geistiges Ganze, als „Gestalt" zum Menschen zieht. Diese Caritas kann immer stärker von Eros durchdrungen werden, bis sie schließlich nur noch Eros ist, glühender rein-menschlicher Gestaltungsdrang, platonischer Eros.

Das Ideal des Klosters war die reine Caritas; der reine Eros war verpönt. Aber in St. Gallen herrschte in den guten Zeiten jene Lebenseinstellung, die aufs Transzendent-Göttliche gerichtet und doch zugleich leise, geduldet vom Menschlichen durchblutet war. Wo es sich nicht um grobe Verstöße gegen das Mönchsideal handelte, herrschte nicht das vollsaftige, blutstrotzende, derb-barbarisch-üppige, sondern ein feines durchgeistetes Leben und ein leiser durchlebter Geist. Das Beispiel für den so sich bekundenden Eros bietet Notker Balbulus. Er hatte das Innige, menschlich Anziehende und Werbende, wie es

zu aller wirklichen Pädagogik unerläßliche Voraussetzung ist. Darum konnte er schlicht und liebevoll die Geschichten vom großen Karl erzählen. Er lebte darin nicht nur mit den Menschen, von denen er erzählte, erst recht mit den Menschen, für die er erzählte. Als Wolo, der trotzige Bursche, der den weichen, visionär-hysterischen Mönch nicht verstand und schmähte, verunglückt war, nahm er noch dessen Gottespflichten auf sich und erfüllte so das Werk zweier Mönche. Er wollte damit noch dem Toten helfen, und seine Gottesdienste waren darum so besonders hinreißend für die Jüngeren, weil er durch sie und mit ihnen um Gott rang, weil seine Liebe nicht kalt-vorbildlich war, sondern werbend mit hinanzog. Diese Liebe war es auch, die seinen Sequenzen ihren besonderen Zauber verlieh; wenn er zur Mutter Gottes flehte, nahm er alle mit:

„Darum wir beten,
Daß unsre Verfehlung
Bei Gott dem gnädigen Vater
Du vertreten mögest,
Der dich hienieden
Seinem Sohn als Mutter
Erkoren, den er zeugte,
König er den König
Und dir, die du leuchtest
Vor dem Angesicht Gottes,
Dir zerknirschten Herzens,
Dir nahn wir betend,
Auf daß du ihn uns,
Der in deinem Schoß gewohnt,
Gnädig stimmen wolltest [21])."

Seine Wärme und Güte konnte ihn auch die Erde nicht finster verdammen lassen; denn wer Eros in sich walten läßt, liebt nicht nur die Menschen, sondern ist auch der Erde gut; und Notker war ihr gut, soweit er das als Mönch überhaupt sein konnte. Er fand den Frühling schön, und die Natur beglückte ihn als lebendiges Lob Gottes. Er war eine Gestalt wie geschaffen zum Gottesstaat auf Erden.

Das Walten von Eros ist besonders in dem Verhältnis zwischen Salomo III. und Notker Balbulus zu spüren. Der Lehrer liebt den übermütigen, fröhlichen Jungen, seine glänzend begabte Natur; aber um so mehr fühlt er, wie wenig Salomo dem Mönchsideal nachstrebt, das er, der Lehrer, verkörpert. Er möchte schelten, und doch — er kann es in seiner einfältigen Güte gar nicht. Er kann den Wildling nur warnen, nur bitten, daß er sich nicht mit der Welt, mit Weibern,

Flirt und Getändel einlasse; aber er hat dann doch geheime Sorge, daß er sich nur nicht die Zuneigung des Schülers verscherze. Wie diese Freundschaft zum Himmel strebt, wie Notkers treue Seele auch durchs Alltägliche einen Hauch güldner Ewigkeit zu weben vermag, davon zeugt das Gelegenheitsgedicht „Ein Ferientag". Eine sonnige Septemberstimmung liegt darin, und wie in Platons „Phaidros" spürt man hier ein Durchsättigtsein von Raum und Stunde mit schalkhaftem Humor, Frömmigkeit und Eros. Der eifrige Knabe will, wie wir schon einmal ausführten, an einem Ruhetag es sich und seinem Lehrer wohl sein lassen und möchte ihm etwas recht, recht Gutes antun. Seine Jugendphantasie holt schließlich die schönsten Dinge herbei. Notker läßt ihn erst lächelnd gewähren und sagt ihm schließlich, was er sich als das Beste wünsche: daß Salomo mit ihm gemeinsam die Seligkeit des Himmelreiches betend und dienend erstrebe. Paul von Winterfelds Verdeutschung gibt das Ganze glücklich wieder:

NOTKER: Ei, lieber Bruder, sieh, da hast du nun,
Was du so oft gewünscht hast laut und leise;
Nun schau, was jetzo wir beginnen sollen.
SALOMO: Was sonst Herr Lehrer? eine Schüssel nehm ich,
Schaff' Öl und Senf, hol Bohnen, Kürbisse,
Und guck' im Topfe nach, ob etwas drin ist,
Was einem flauen Magen frommen mag.
Ihr tut mir leid, ihr seid so ganz ermattet;
Und nicht bloß ihr seid müd vom vielen Schreiben,
Auch ich hab mir den Mund schier wund gebettelt.
NOTKER: So, bist du heiser? nun, Gott sei's gedankt!
Da werd ich endlich etwas Ruhe kriegen.
SALOMO: Was, Ruhe? Da könnt ihr noch lange warten!
Doch saget selber, was ihr haben wollt.
Denn wer da schafft, ist seines Lohnes wert,
Steht in der Bibel. *NOTKER:* Also ist es auch.
Der Vogelsteller lebt von seinen Vögeln,
Und so der Fischer und die andern all:
Ein jeder lebt, wie's sein Gewerbe gibt,
Von seinem Kopf und seines Schweißes Lohn.
Doch du bist selber nur ein armer Schlucker.
Von dir begehr ich weiter nichts als Brot
Und was im Topf ist, — wenn es ein'germaßen
'was Gutes ist; und dann vor allen Dingen
Begehr ich eines noch. *SALOMO:* Was ist es denn?
Möchtet ihr Gold? oder ist Milch euch lieber?
Warum betrübt ihr euch in eurem Herzen?
Ich geb' euch pures Gold, wenn ihr's begehrt,

Geläutert Silber, wenn ihr wollt; die Taschen
Will ich euch füllen — aber bitte, bitte,
Macht doch ein freundliches Gesicht und sagt,
Was euch zuwider ist. *NOTKER:* Ich habe nichts
An deinem Wort zu tadeln. Was du sagst
Und „bittest", will ich alles gerne tun.
Am Glanz und Silber hab' ich mich
Noch nie gefreut; weit lieber ist als dies
Dein Händefalten mir und dein Gebet,
Daß du für unser beider Seligkeit
Betest ohn' Unterlaß, daß hier und dorten
Uns beiden Freude sei beschert durch den,
Der lebt und herrscht in alle Ewigkeit [22]).

Wahrhaft fröhlich durfte die Klosterjugend sein, wo sie willig in das Streben zu Gott hin aufging. Ihre Feste wurden gesegnet in Frömmigkeit, und die frommen Mönche waren besonders den frommen Knaben gut, eingedenk der Christus-Worte, daß der Kinder das Reich Gottes sei. Und da den Knaben andere Möglichkeiten der Entfaltung versagt waren, drängten sich alle Kräfte in die Nachfolge der Großen, in religiösen Dienst und fromme Betriebsamkeit. Zumal alles was im Gottesdienst auf Schau und Tätigkeit ausging, auf Bewegung und Spektakulum, wie Prozessionen und Bittgänge, war dem Knabengemüt entsprechend. Die Knaben-Mönche erst gaben mit ihrer Jugend, Frische und Unberührtheit den Weihgängen ihren werbenden Zauber, den diese auf das Volk ausüben sollten. „Wenn schon", schreibt Anselm Schubiger, „die äußere Haltung der jungen Kleriker und ihr angemessenes Auftreten bei solchen Anlässen zur Verschönerung des Gottesdienstes und zur Erbauung des Volkes vieles beizutragen imstande war, von um so größerer Wirkung mußte ihre Unterstützung beim Gesang im Freien sein, da ihm durch die Knabenstimmen ein besonderer Reiz, eine eigentümliche Frische und Mannigfaltigkeit verliehen wurde [23])." Dann trat in den Knaben die Grazie der Wohlerzogenheit hervor und jene selbstverständliche Anmut der Jugend, mit der sie scheu die guten und ewigen Güter der Menschheit trägt. Der Adel etwa des griechischen Idolino oder des Adoranten ist schließlich derselbe wie der eines chorsingenden Klosterknabens; nur daß er verschieden erscheint im Spiegel des Weltgesichtes.

So zogen die Knaben jeden Sonntag in den Prozessionen mit ums Kloster und sangen mit heller Stimme die Litaneien, während der Chor der Mönche voll und dunkel im Refrain antwortete. Größere Prozessionen, wie etwa in der „Bittwoche", führten „über Höhen und Tiefen, durch Felder und Wälder, über Hügel und Täler". Hoch

ragte das Kreuz an der Spitze des Zuges. Ihm folgte die Knabenschar, hernach „die fungierende Geistlichkeit", dann der „Chor der Mönche, welche die Reliquien ihrer Kirche in Särgen dahin trugen und endlich das Volk, das den Zug begleitete" [24]). Die Gebeine des hl. Gallus, Otmars und anderer seliger Brüder wurden durch die Landschaft geführt und die segenspendende Kraft, die man in diesen Überresten glaubte, sollte Land und Gefilde weihen. Weihen sollte zugleich auch die eigene Frömmigkeit und Inbrunst, mit der man die Gnade des Himmels herabflehte, magisch die Erde heiligend. Dann erscholl der Gesang der Knaben und Männer:

Iam fidelis turba fratrum
Voci dulci consonet,
Hymnum dicat, et serena
Partiatur dragmata
Dulce pondus et beatum
In lectica deferens

Scandens et descendens inter
Montium confinia
Silvarum scrutando loca
Valliumque concava,
Nullus expers, ut locus sit
Illius solaminis

Iamque caelum iamque terra
Iamque pontus landibus
Plaudat, atque circumquaque
Vox emissa plebibus
Auctorem patremque tanti
Tamque clari luminis [25]).

Das Schönste aber für die Jugend waren die eigentlichen Knaben-Feste. Der Erinnerungstag an den bethlehemitischen Kindermord, der „Tag der Unschuldigen Kindlein", noch heute der 28. Dezember war das Hauptfest der Jugend. Sie durfte es schon vorbereiten vom St. Kathreinstage (25. Nov.) an. Die hl. Katharina, die fünfzig der gelehrtesten heidnischen Philosophen widerlegt und zum Christenglauben bekehrt haben soll, galt als Patronin der Schulen. Der Kindleinstag gehörte ganz den Knaben. Sie leiteten Gottesdienst und Prozession und wählten einen eignen Abt aus ihrer Mitte [26]). Das Fest hatte in hohem Grade mittelalterlich-pädagogische Tendenz. Die Knaben schmeckten einmal im Jahr die Freuden voraus, die ihrer in der Reife harrten. Kein Alter verlangt mehr Hoffnung als die Jugend, und diese wurde so wundersam gestärkt durch die

Mischung von Irdisch-Konkretem und Überzeitlich-Ewigen, womit dieses Fest lockte.

Auch das Fest selbst verlief in strenger Zucht, es war nicht etwa ein Gelegenheitstag für allgemeine Lizenz und Zügellosigkeit. Ekkehart IV. erzählt zwei Anekdoten, wie König Konrad I. am Kindleinstag 911 zu St. Gallen weilt. Der Herrscher hatte sich besonders an dem feierlichen Aufzug der Buben erfreut und „ließ ihnen Äpfel mitten auf den Estrich der Kirche streuen. Aber auch nicht einer der Kleinsten wurde unruhig, noch schielte er nach den Früchten. Da bewunderte er die „Disziplin“ [27]). „Als dann (bei der Mensa) die Knaben der Reihe nach vorlasen und vom Lesepult herabstiegen, hob sie der König zu sich auf und legte ihnen goldne Münzen in den Mund. Da spuckte einer der Kleinsten das Gold aus und heulte. Aber der König sagte: Der wird, wenn Gott ihn leben läßt, sicher mal ein guter Mönch werden [28]).“ Mögen diese Anekdoten wirklich zutreffen oder nicht, es ist bezeichnend für die Zucht selbst an dem Tage des Knabenfestes, daß Ekkehart diese beiden Episoden, zumal die erste, überhaupt in diesem Zusammenhang beibringen konnte.

In der straffen Gebundenheit lag aber doch zugleich Freiheit, wie sie etwa in gutdisziplinierten römischen Häusern am Tage der Saturnalien für die Sklaven herrschte. Die später oft gerügte Zuchtlosigkeit bei solchen Schülerfesten [29]) war noch unbekannt. Der Übermut der Knaben blieb liebenswürdig, und ihre Art, das Kindleinsfest zu feiern, gefiel Kaiser Konrad so, daß er für die Klosterjugend ein dreitägiges Fest für alle Jahre um diese Zeit stiftete [30]).

Wie graziös und heiter die Scherze der Knaben mit den Erwachsenen dann sein konnten, davon zeugt das Erlebnis des Abtes Salomo am Kindleinstag 919 mit den Klosterbuben, wie es Ekkehart IV. behaglich berichtet. Der Abtbischof war gerade auf Besuch im Kloster und lugte dabei in die Behausung der Jugend mit hinein. Aber sofort war er gefangengenommen; denn die Buben waren heute „exleges“ und hatten das Recht, jeden Eintretenden solange festzuhalten, bis er sich durch irgendeine Spende loskaufte. Sie umringten ihn und zogen ihn, der es sich lächelnd gefallen ließ, auf den Lehrerstuhl. Als er nun oben saß, sagte er: „Da ich nun an Lehrers Statt hier sitze, will ich auch von meinem Rechte Gebrauch machen. Ausgezogen!“ Dieser Befehl ertönte jedesmal, wenn die Knaben Prügel erhalten sollten. Unverzüglich gehorchten die Buben, aber sie baten doch schleunigst, sich nun wieder ihrerseits loskaufen zu dürfen, wie es auch manchmal der Lehrer gestattete. Als nun

der Abt nach dem Preise fragte, drohten sie in drolliger Weise dem Abte, sie wollten an den König appellieren, wenn er etwa gesonnen sei, ihnen ihr „verbrieftes Recht" zu verkümmern. Die ganz Kleinen redeten lateinisch darauf los, so gut sie es eben konnten, die Mittleren sprachen schon in Rhythmen und die übrigen in Versen wie geübte Dichter. Einer sagte:

„Quid tibi fecimus tale, ut nobis facias male?
Apellamus regem, quia nostram fecimus legem? [31])."

Und ein anderer improvisierte:

„Non nobis piae spes fuerat, cum sis novus hospes
Ut vetus in peius transvertere tute vellis jus [32])."

Salomo war über die Anmut, mit der die Knaben Scherz und Gelerntes verbanden, über die gediegene Zucht, die aus diesem Spiel mit ihm hervorleuchtete, so entzückt, daß er sie alle, so wie sie waren in ihren Linnenhemden, in die Höhe hob, sie umarmte und küßte und sagte: „Zieht euch nur wieder an. Bei meinem Leben, ich werde mich loskaufen und eure Anlagen euch reichlich belohnen." Generös hielt er dann, was er versprach.

Und so waren denn die Knabenfeste zu St. Gallen nicht nur transzendent, kirchlich, überirdisch orientiert, sondern in ihren leisen Konzessionen an das Leben sehr artig, kultiviert, durchgeistigt, urban, höflich, fein und von einem Hauche irdischen Frohsinns belebt, der sie für jung und alt ungemein anziehend machte. Das Strenge, Starre, Harte, was in den Regeln klösterlicher Knabenzucht lag, wurde in der Galluszelle gelöst und bekam lebendigen Klang von zarter Harmonie.

Wie es zu Notkers des Deutschen Tagen an solchen Mußefesten der Knaben zuging, erweist ein Vakanzlied, das der Schüler Ekkehart IV. damals dichtete. Es galt dem Tag nach dem heiligen Dreikönigsfest. Wie die Könige aus dem Morgenland dem Christkind drei Gaben, Gold, Weihrauch und Myrrhe brachten, so, meint Ekkehart, möchten auch den Klosterbuben heute drei Freuden beschieden sein: Fackeln, um bis in die Nacht hinein feiern zu dürfen, ein Bad, ein im Kloster selten gestatteter Genuß [33]), und Wein. Dazu bitten die Knaben ihren ernsten Magister Notker, heute einmal fröhlicher dreinzuschauen:

„Sic tibi cum festo sit portio: laetior esto,
te mihi dans hodie somnium concede logye
eloquii partes quieant et grammatis artes [34])."

Heute wollen die Schüler nichts wissen vom Pegasus und dem Parnaß der Alten, ein andermal wollen sie sich messen mit dem ganzen Weisheitskram der Sabäer. Heute vergnügen sich die Größeren beim Steinwurf und erproben ihre Kraft unter Beifallsklatschen der Kleineren. Andere ringen um die beim Wettlaufen ausgesetzten Preise, wobei sie nackt einander entgegentreten, die Hände mit Öl gesalbt. Das sieht fast aus, als würden hier die Sitten der griechischen Palästra nachgeahmt. Aber eher ist das wohl heidnisch-germanische Überlieferung, wie sie Tacitus erzählt: „Nackte Jünglinge, denen das Kurzweil ist, werfen sich springend zwischen Schwerter und feindliche Lanzen [35])."

Heute darf es auch keine Strafen geben, die Rute nicht erscheinen. Mit Spott- und Spitznamen wird sie verbannt:

„Ephebis nulla hodie sint oro flagella
abstractis frenis nullisque trahantur habenis
pax sit ab urticis, non laedat spina vel unguis
non hodie verbum puer audiat ullus acerbum,
circator sileat oculosque videndo reflectat
ipseque veracem nequeat pervertere pacem [36])."

Wenn schon, denn schon! heißt es übermütig. Der Circator soll die Augen gründlich zudrücken und blind wie ein Maulwurf sein. Und dem Pater Notker wünscht die lustige Schar, er möge diesen Tag sich wie ins Paradies versetzt vorkommen [37]).

Die höfliche Art, zu der die Knaben den Erwachsenen gegenüber erzogen wurden, trug manchmal ein Gemisch von Byzantinismus und Barock. Die beste Probe dafür bietet der St. Galler Briefsteller: eine Sammlung von Musterbriefen, wie sie den Schülern als Vorlage für eigene Schreiben dienen sollte [38]).

Da schreibt ein Klosterschüler seinen Eltern etwa wie folgt: „Seinen Eltern frommes Blöken zuvor von A., dem entwöhnten Lamme. Neulich bin ich gesund von Euch gegangen und bekenne, daß es mir gut geht. Ich bitte Euch nun, Euer Versprechen, den Schweiß meiner Lehrer zu belohnen, doch in Erfüllung gehen zu lassen. Auch mir, der ich nun gleichsam mich in der Fremde befinde, gewährt, wie Ihr versprochen habt, die nötigen Bedürfnisse." Oder ein anderer schreibt: „Seinen Eltern entbietet H., der mit Ordenstracht Gekrönte, treues Gebet in Christo. Es war das beste, was Ihr tun konntet, daß Ihr mich in das Kloster des hl. Gallus gesandt habt zur Erbauung in der Zucht und der Lehre. Ich bekenne, daß ich beides dort reichlich gefunden habe. Das ist mein Wunsch, daß Ihr nach

Eurer Milde mir möglichst bald das dritte Geschenk Eurer Barmherzigkeit schickt, nämlich zwei Hemden und ein leinenes Gewand, worin ich neben meinen Genossen ehrbar wandeln könne und der Blöße nicht Schande habe." Ein dritter schreibt, er wolle zu seinen Schwestern gehen, die auf der Insel Lindau wohnen; dort hoffe er ein Geschenk zu erhalten, womit er das „Antlitz seines mit himmlischem Tau getränkten Erziehers verehren" könne. Weiter einer, der etwa von einem Bekannten gebeten ist, er möge dessen Sohn zum Unterricht empfehlen: „Was nun das anbelangt, daß Ihr mir befohlen habt, Euren Knaben durch unsern Ulrich unterrichten zu lassen, so will ich mir Euertwillen herzlich gern deswegen alle Mühe geben, wenn freilich dem schon alternden Moeris [39]) Stimme und Gedächtnis zu versagen beginnt. Lebt wohl! Schließt mich in Eure geweihten Gebete ein."

Unterwürfigkeit, Selbsterniedrigung, Erhöhung des andern, Frömmigkeit und Inbrunst, die (zumal in Brief VIII) frömmelnd wird — man spürt das Schülermäßige, Schablonenartige, das höflich Konventionelle darin, wenn man dagegen Notker Labeos Brief an den Bischof Hugo von Sitten hält: dort bei aller Ehrfurcht, Sachlichkeit, bei aller Bescheidenheit ein klarer selbstgewisser Ton, der kein Wort zu wenig und keines zu viel gelten läßt, in dem alles gefüllt, nichts überkräuselt von Floskeln ist.

Diese Briefe sind nicht naiv, sondern kokettieren, sind mit Ausdrücken wie „frommes Blöken" u. a. gesucht kindlich. Von ihnen aus wird die Vorliebe im Kloster für Werke wie die des Martianus Capella erst recht verständlich.

Als Ganzes genommen zeigt also die Jugend von St. Gallen eine Haltung, die dem herrschenden Zeitideale und Zeitgeschmack zugetan ist. Revolutionen und Empörungen, von denen wir hören, sind nicht von ausschlaggebender Macht. Die Jugend wird, wenn auch zum Teil widerwillig, doch der Träger der bestehenden Weltanschauung. Revolutionäre Gesinnung kann zwar starke momentane Leidenschaftsausbrüche hervorrufen, aber sie wälzt nichts dauernd um. In ihr liegt metaphysisch vorgebildet Struktur und Haltung der Zeit. Was aus germanischen und antiken Urgründen aufsteigt, wirkt mit, aber den Ausschlag gibt mönchisch-mittelalterlicher Seelenschwung.

NOTKER DER DEUTSCHE ALS TYPUS EINES MITTELALTERLICHEN MENSCHEN

„. . . Notkeri doctissimi atque benignissimi magistri . . .“ St. Gallener Totenbücher

Notker der Deutsche war bedeutend, aber keiner der ganz Großen. Darum wählen wir ihn für unsere Erkenntnis des mittelalterlichen Menschen. Die Großen sind meist irgendwie erschüttert, sodaß sie außerhalb der Epoche stehen. An ihnen kann man das Neue, Kommende, Schöpferische erfahren, aber nicht das Typische. Wiederum: Notker ist nicht zu klein, um nicht weite große Sphäre vorauszusetzen und nach sich zu erwarten. Er ist Mensch in der Mitte seiner Zeit. Die Sphäre vor ihm, die wir in den vorangehenden Kapiteln auszubreiten versuchten, ist umfassend genug. Wir treffen jetzt das Zentrum dieser Sphäre. Aber dies ist das Merkwürdige: Unmittelbar-persönliches wissen wir fast nichts. Auch dies ist bezeichnend für einen mittelalterlichen Menschen: Diese Menschen zeigen sich nicht. Sie stehen in dem ganz besondern, alle verbindenden Lebensschwung. Aus dem Allgemeinen gewoben wirken sie ins Allgemeine. Also dienen sie Gott. Was braucht's darüber hinaus?

Das Individuum ist damals gleichgültig, und nur mühsam, gleichsam widerstrebend läßt es sich ans Licht ziehen. Aber wir haben ja das „Allgemeine“, haben die „fragliche Sphäre“, in der Notker lebte; wissen die Zeiten der Könige und Äbte, die an seinem Leben vorüberglitten. Wir haben ein gut Teil seiner Schriften, wir haben ihn in seinem Stil, und le style c'est l'homme. Wir wissen mancherlei und Wesentliches von seiner Gedankenwelt, seiner Weltanschauung, und blitzartig werden dunkle Situationen erhellt durch wenige, aber kennzeichnende Mitteilungen, die sein ihn liebender Schüler Ekkehart IV. von ihm machte. Aus alledem wird Notkers Schatten aufsteigend Blut gewinnen, bis er als feste klare Gestalt vor uns steht.

Notker „der Deutsche“ wurde er erst nach seinem Tode genannt. Seine Zeitgenossen nannten ihn Notker „Labeo“, „der mit großer

Lippe". Der Deutsche „Teutonicus" hieß er für die Nachwelt. Warum das nach einem Otfried von Weißenburg? Den Namen hat man ihm im Kloster selbst gegeben. Aber sein großes Werk hat man nicht fortgesetzt. Er stand mit seinen Übertragungen ins Deutsche einsam da. Die aristotelische Philosophie in deutscher Sprache zu meistern hat viele Jahrhunderte lang hernach keiner mehr gewagt. So wie er das Reich der Antike und der Bibel deutsch den heranwachsenden Geschlechtern zu erschließen suchte, war er Einziger und Erster seiner Zeit. Diese Zeit verstand ihn nicht, folgte ihm nicht nach. Wenn sie ihn den „Deutschen" nannte, so war in Respekt und Bewunderung wohl auch Kopfschütteln wie über etwas Kurioses gemischt.

Notker ist um 952 geboren [1]) und 1022 gestorben. Während seines Lebens haben vier Kaiser das Reich geleitet. Seine Kindheit sah den Glanz des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Als er zwanzig Jahre alt war, kam Kaiser Otto der Große das letztemal über die Alpen aus Italien zurück und besuchte mit seinem schönen, feurigen Sohn im August 972 St. Gallen. Haben Kaiserbesuche auf die Seele des Knaben und Jünglings einen Eindruck gemacht, einen ähnlich starken wie etwa das Krönungsfest Joseph II. auf den jungen Goethe? Hat er wie der Kaiser gefühlt, daß im Kloster nicht alles in Ordnung war?

Notker stammt vermutlich aus dem Thurgau. Dort war das Geschlecht der Notker weit verbreitet. Der Bruder des Stammlers war dort Hundertschaftsbeamter, die Notkers waren im Lande sonst freie Bauern und Gutsherren [2]). Bei St. Gallen selbst gab es einen Notkerberg [3]). Aus derbem Blut, solidem Geschlecht mag Notker Labeo hervorgegangen sein. Seine Natur hat etwas von Kargheit und herber Art der Menschen dieser Landschaft: sie machen nicht viel Wesen, aber sie gehen auf das Wesentliche aus.

Notker selbst war Neffe Ekkeharts I., der den Knaben ins Kloster brachte; Ekkehart gehörte zu den Besten der Gallus-Zelle. Der junge Notker hat von vornherein im Kloster unter der Empfehlungsmarke „Ekkeharts Neffe" gestanden. Das hob ihn schon aus der Zahl der übrigen Klosterknaben hervor. Aus einer angesehenen tüchtigen Verwandtschaft zu stammen, adelt äußerlich immer. Notker ist auch innerlich dadurch zur Noblesse obligiert worden.

Einer der vier Vettern (oder Brüder?) Notkers, die wir kennen [4]), war Ekkehart II., der schon starb, als Notker 38 Jahre zählte. Er ist wohl älter gewesen, mag, wie die Klosterchronik rühmt [5]), in der

„Blüte seiner Anmut und Schönheit" gestanden haben, als Notker Schüler war. War er Notkers Lehrer, ehe er auf den Hohentwiel zog, um der Herzogin Hadwig Vorlesungen über Virgil zu halten? Hat der Knabe verehrend zu ihm aufgeblickt? Hat er ihn und seinen Unterricht mehr geliebt als den strengen Arzt, Maler und Gelehrten Notker Pfefferkorn? Hat er noch Ekkeharts I. Unterricht genossen? Alles Fragen, die wir nicht beantworten können, die aber wenigstens die geistig-seelische Sphäre andeuten, in der Notker aufwuchs. Es waren noch große und vorbildliche Menschen um ihn, stattliche Männer, die in der Welt geehrt wurden, die bei Papst und Kaiser galten, die Gelehrte, Künstler und Diplomaten waren.

Während Zucht und Ordnung des Klosters im allgemeinen in Notkers Knabenjahren gesunken waren, blieb offenbar mit diesen Männern das Niveau der Klosterschule noch auf der alten Höhe und legte den Grund für Notkers persönliche Leistungen.

Noch zwei Verwandte Notkers sind bekannt, offenbar seinem Alter näher: Ekkehart III. und Burkhart II.

Ekkehart III. folgte dem herzoglichen Virgilprofessor auf dem Hohentwiel und wurde dort Lehrer der Burgkapläne. Er war ein „literatus", in Wissenschaft und höfischem Dienst bewandert[6]). Notker ist jünger gewesen als er, älter aber als Burkhart II.

Von Burkhart erzählt die Klosterchronik Ekkeharts IV. diese anmutige Geschichte: Eines Abends kam die Herzogin Hadwig zu ihrem Virgillehrer in die Lesestunde. Als sie sich gesetzt hatte, sah sie den Knaben Burckart dastehen und fragte unter anderem: „Wozu ist der Bub hergekommen?" „Wegen des Griechischen, meine Herrin; um von Euren Lippen etwas aufzufangen, habe ich das kluge Kerlchen mitgebracht." Der Knabe selbst aber war von schmuckem Ansehen und, fix im lateinischen Versemachen, legte sogleich los:

„Griechisch stünde mir feiner, doch bin ich kaum ein Lateiner[7])."

Wie sie denn sehr gern etwas Neues erfuhr, hatte sie an ihm solch Gefallen, daß sie ihn zu sich zog, küßte und ihn neben sich auf den Fußschemel setzte. Und neugierig wollte sie von ihm noch mehr Verse aus dem Stegreif hören. Der Bub aber machte große Augen auf seine beiden Lehrer; denn solchen Kuß hatte er noch nicht bekommen und hub an:

„Ach ich vermag mit nichten geschickt meine Verse zu dichten,
Weil ich erschrecken muß über der Herzogin Kuß."

Da begann die sonst so strenge Frau herzlich zu lachen, faßte den Knaben, stellte ihn vor sich hin und lehrte ihn nun die Antiphon

„Preist ihr Meere und Ströme den Herrn", die sie selbst ins Griechische übersetzt hatte: „Thalasai ke potami ..." Noch häufig holte sie ihn später, wenn sie Zeit hatte, zu sich, ließ sich von ihm Verse aus dem Stegreif vordichten, belehrte ihn im Griechischen und tat ausnehmend hübsch mit ihm.

Hat auch Notker je solche Bevorzugung erfahren? Sein Äußeres wird kaum so liebenswürdig einnehmend gewesen sein wie das Burkharts oder Ekkeharts II.; sonst hätte Ekkehart IV., der viel auf körperliche Schönheit hielt, uns wohl etwas davon erzählt. Der Beiname Labeo spricht direkt dagegen. Schwulstige Lippen sind keine Zier. Der junge Notker wird ungefähr so ausgesehen haben, wie ihn Scheffels dichterische Phantasie gesehen hat: „Auf schmächtigem Körper ein mächtiges Haupt, dran eine gewaltige Unterlippe kritisch in die Welt hervorragte, das Wahrzeichen strenger Ausdauer auf den steinigen Pfaden des Forschens [8])."

Von seinen Knabenjahren wissen wir nichts. Wir wissen nicht, wie die Kinderseele sich mit den Forderungen des Mönchtums abfand, ob Notker kräftigem Bauerngeschlecht entrissen schnell in den großen mittelalterlichen Lebensschwung hineinglitt, ob die unterbewußt vor sich gehende Verdrängung seiner natürlichen Anlagen in den Pubertätsjahren zu inneren Revolten führte. Vermutlich ward seine Schaffenskraft frühzeitig in die Sphäre von Religion, Kultus und Wissenschaft gewiesen. Auch körperliche Betätigung mag seiner Jugend geholfen haben. Als Jüngling erschlug er einmal einen Wolf und machte sich noch im hohen Alter schwere Vorwürfe, daß er das im Mönchsgewand getan.

Der Kern seines Wesens war die sichere Naivetät einer jungen Zeit. Das verrät die Art seiner Darstellung und Sprache. Stark und geradlinig geht er auf Dinge und Erscheinungen los. Er hat das Unkomplizierte, Einfache, im metaphysisch bestimmten Wollen Unbeirrte der Menschen solcher Epochen. Das schloß aber gewisse Geschliffenheit und Urbanität nicht aus, die an sich eine irgendwie geartete Differenzierung voraussetzt. Seine Lehrer waren von Zucht und Kultur. Alemannische Härte wurde so abgeschliffen. Er wuchs, selbst ein Freier, im Kreis adliger Knaben heran, im bändigenden und veredelndem Korpsgeist der Klosterjugend. Als Gealteter hat er die Abgeklärtheit und Tiefe, die über vielen der großen Mönche liegt.

Ein im Äußeren sehr bewegtes Leben ist an ihm vorübergeglitten. Otto II., des Roten Regierungszeit fiel in seine Jungmännerjahre. Er sah den kleinen, zierlichen, feingebildeten Kaiser, der etwas jünger

als er selber war, im Kloster. Die Kämpfe Heinrichs des Zänkers in Bayern, der Einfall des französischen Lothars in Lothringen trugen Lärm durch die Welt. In Italien Aufstände. Zuletzt weilte der Kaiser im Süden, und in St. Gallen hörte man von Ottos Vordringen bis nach Tarent, von seiner Niederlage am Capo di Colonne und seinem Tod in Rom.

Der Mönch Notker aber wurde stiller Lehrer und stiller Gelehrter in der Klosterzelle. Verließ er das Kloster jemals? Ging er auf Pilgerschaft, auf Mission? Wir wissen wieder nichts. Als Notker 31 Jahre alt war, sah die Welt ein dreijähriges Kind auf dem Kaiserthron: Otto III., das „Wunder der Welt". Es kamen die Jahrzehnte Theophanos, der griechischen Prinzessin und klugen Regentin-Mutter, dann die Zeit jenes stolzen, schwärmerischen Kaisertraums: Ein sechzehnjähriger Knabe zieht nach Rom, ordnet die wirren italienischen Verhältnisse, ernennt einen Papst und läßt sich zum Kaiser krönen. St. Gallen sah ihn auf den Alpenzügen und hörte von algabalisch-byzantinischen Plänen: wie er das alte römische Reich wiederherstellen, Rom zum Zentrum der Weltherrschaft machen und die weltgewaltigste Majestät werden wollte, die es je geben. Das Jahr 1000, das Ende des tausendjährigen Reiches, an dem man das jüngste Gericht erwartete, nahte, alle irdische Freude lähmend. Noch fehlte alles am Gottesstaat. Der Kaiser wallfahrtete und trieb Bußübungen. Weltuntergang aber erfüllte sich nicht. Zwei Jahre hernach kam ein trauriger Zug über die Alpen: die Leiche des Kaiserjünglings, des Italieners, den die Italiener haßten, wurde nach Aachen zur Beisetzung geführt.

Notker war jetzt 50 Jahre alt und erlebte nun noch fast die ganze Regierungszeit Heinrichs des Heiligen. Er erlebte Abkehr von der Traumpolitik der letzten Ottonen, er erfuhr, wie Heinrich II. wieder die Bahnen Ottos des Großen beschritt. Heinrichs Heere zogen an St. Gallen vorbei über die Alpen, besiegten den Markgrafen Arduin von Ivrea. Heinrich brachte die Kirche unter seinen Willen. Im Hildesheimer Domstift erzogen, war er ehedem für den geistlichen Stand bestimmt; er war literarisch und theologisch, politisch und diplomatisch geschult. Papst Benedikt VIII. kam über die Alpen, um des Kaisers liebste Stätte, das Bistum Bamberg zu weihen. Das kaiserliche Interesse für die Klöster rückte von St. Gallen ab. Inzwischen wurden Notkers Arbeiten, in der Stille geschaffen, berühmt.

Als ein halbes Jahrzehnt nach Notkers Tode Kaiserin Gisela in St. Gallen zu Besuch weilte, ließ sie sich ein Exemplar der Psalmen

und der Hiob-Übersetzung des von ihr verehrten Meisters aus dem Kloster schenken [8]).

Das Reich Notkers war nicht von der lauten politischen Welt. Aber irgendwie wird jeder von seiner Zeit und ihrer Geschichte ergriffen, wird zu aktiver Teilnahme angeregt oder bleibt passiv-zusehend, aber zusehend. Notker war gleichgültig, soweit es sich um aktives Eingreifen handelte. Er, der in absoluteren Bezirken lebte, mußte den Zeitereignissen fremd gegenüberstehen; davon zeugen seine Schriften, die nie aus zeitlosem Sein herausgehen. Wie ganz anders zeigt sich in seinen Schriften zeitlich mitgenommen Ekkehart IV.! Notker aber neigte zur Askese, und Askese lehnt immer geschichtliche Welt und Politik ab.

Darum finden wir auch wenig Einfluß Notkers auf die innere Politik des Klosters. Vielleicht wäre selbst sein Werk in St. Gallen nicht so schnell und spurlos versunken, wenn er politischer gewesen wäre. Notker war Lehrer, war Verwalter der Bibliothek. Aber gerade, was man früher irrtümlich annahm: eine Übersetzerschule hat er, der große Übersetzer, nicht ins Leben rufen können, wohl auch gar nicht daran gedacht.

Notker war dabei ein großer Pädagoge, ein bedeutender Lehrer und Gelehrter. Zwar kein schöpferischer, der neue Wege gewiesen hätte, aber ein typischer, einer, der den Besten seiner Zeit genug getan.

Seine Art ist klar, licht und verständlich. Er ist ein Stück Natur, nicht nur mittelalterliche, Natur überhaupt, darin, daß er die guten Schätze aus innerer Verpflichtung bewahrt mit Treue weitergibt. Er versteht — und das will damals viel heißen — fehlerlos die fremden Texte. Er ist von Wortes Macht durchdrungen, hat feines Gefühl für Bedeutungsnuancen, zitiert als echter Philologe gern. Er ist Wissenschaftler und vom Gegenstand gebändigt. Nie würde er wie Ekkehart IV. giftige Glossen über die Zustände seiner Zeit in seine Werke fügen.

Wissen ist ihm Wissen und gehört als solchem niemandem und allen. So wie er seine Werke allen gibt und sie durchaus namenlos empfindet, so nimmt er auch unbekümmert aus fremden Büchern und Quellen. Er ist Kind des geistigen Kommunismus seiner Zeit [9]). Auch die Baumeister der Kathedralen haben später nie ihren Namen genannt. Wichtig war das Werk, unwichtig der Mensch, der es schuf; denn er war mit dem Werk begnadet.

Am Stoff ist Notker durchaus beteiligt. Er flicht „Das ist wahr“ [10])

oder „Das ist falsch“ [11]) ein, oder bemerkt zu einer Handlung Gottes „mit Recht“ [12]).

Bei aller Durchgeistigung, zu der das Mittelalter strebt, geht doch diese jugendliche Zeit naturgemäß auf irgendwie sinnhafte Erfassung des Geistigen aus. Will Notker sich und seinen Schülern abstrakte geometrische Erscheinungen (Linien, geometrische Orte) klar machen, so nimmt er plastische Beispiele zu Hilfe, die Falten eines Tuches [13]) oder Schraffierungen und Linien in einem Stein [14]). Zur Verdeutlichung eines Gedanken des Boethius, „Zeichen verkünden nur, bewirken aber nicht“, fügt er hinzu: „Wie die Morgenröten das Wetter anzeigen, aber es doch nicht bewirken [15]).“

Hat er seinen Schülern schwierige Sätze, komplizierte Perioden zu erklären, wandelt er sie in leichtere Konstruktionen um. Er gibt erst den Urtext, sagt dann: „Leichter ist diese Konstruktion“ und gibt nun die verständlichere Gedankengliederung [16]). Bei langen Perioden liest er etwa den Anfang, macht Halt, sagt „Bis dahin“ (Supensio vocis), übersetzt und erläutert das Vorgelesene; liest wieder ein Stück weiter, sagt „auch hier Halt“ (Et hic) und so fort, bis er an das Ende der Periode kommt und bemerkt „Hier Schluß“ [17]). Das geht oft seitenweise.

Im Ausdruck ringt er nach Eindeutigkeit. Er verstärkt die Klarheit eines Gedankens durch Hinzufügung des Gegenteils. Wird wo gesagt, was man tun solle, so ergänzt er, was man also zu unterlassen habe [18]). Er gibt Rückblicke auf Übersetztes und kurze Ausblicke auf folgendes. So macht er die Schüler sicher auf ihrem Wege. Überall legt er das geistige Geäst klar, die Struktur, das Logische im Gedankengang. Er zergliedert das Satzgefüge manchmal in „Obersatz“, „Untersatz“, „Schluß“ [19]).

Wenn man seine Schriften liest, hat man überall den Eindruck, als seien diese Sätze wörtlich so niedergeschrieben, wie er sie vor seinen Schülern gesprochen hat. Lateinischer Text, deutsche Übersetzung, Erläuterungen bald deutsch, bald lateinisch: Mischprosa hat man die Sprache genannt. Sie war gesprochene Sprache, sie wollte dem Deutschen die lateinischen Sphären erschließen, sie deutschem Geist erobern und deutschen Kindern das Verständnis des Fremden erleichtern. Wenn man Notker laut liest, hört man förmlich den Lehrer, wie er unermüdlich vorwärtsdringend mit seinen Schülern den Stoff bewältigt. Diese Mischprosa ist lebendig natürlicher Lehrfluß, kein bewußt gewolltes und gemachtes Kunstgebilde, wie Paul Hoffmann zu erweisen suchte [19]).

Notker ist wissenschaftlicher Lehrer. Seine Lehrweise ist kühl und zurückhaltend; aber eindringlich und luzid. Sie erscheint als die Art eines fertigen Menschen. Seine Schriften gehen auf das Bedürfnis des Schülers ein. Darum sind sie lebendig; aber: sie lassen die interpretierten Werke reden aus sich selbst, um ihretwillen. Sie umwerben nicht die Seele des Geführten. Menschen wie Augustinus und der Stammler können gar nicht anders, als daß sie erklärend persönlich werden, sich an die Hörer innerlich wenden. Notker dämpft immer, wo er Augustinus' Kommentar benutzt, dessen Glut; er ist zurückhaltend, zeitlos. Ein Schüler unter Schülern. Ekkehart IV. erzählt, daß Notker aus „Liebe zu seinen Schülern" jene Werke ins Deutsche übersetzte [20]). Aber diese Liebe war unpersönlicher amor Dei. Will man sich klarmachen, wie aus Notkers Schriften nur jene Liebe „um Gottes willen" spricht, so braucht man sie nur mit platonischen Dialogen zu vergleichen. Wieviel mehr ähnelt platonischer Pädagogik die Art, in der der Stammler die Mären von Karl dem Großen für dessen Urenkel erzählt!

Notker zeigt den frühen Menschentypus, der zart ist, aber fest, fein, aber nicht verfeinert, von Fülle, aber nicht kompliziert. Er ist Wesen mitten im Elan seiner Zeit, ist Verkörperung, Verwirklichung ihres Lebensschwunges. Deshalb kann er mit unwiderleglicher Selbstverständlichkeit immer wieder Wendungen brauchen wie: „Deshalb sollen wir wissen ... sollen wir glauben, daß und daß ..." Das ist nicht pedantisch-lehrerhaft zu verstehen, sondern menschlich-schicksalsmäßig.

Notker ist mit offenen Augen durch die Welt gegangen nach Art festgefügter Menschen (der Alemannenschlag zeigt heute noch viel davon), nach jener Art, die viel sieht, schweigend aufnimmt, unplanmäßig sammelt, aber dann am gegebenen Ort es anzuwenden weiß. Er sieht und beobachtet die Berge seiner Heimat, schaut auf ihre Formen, und wenn er über Bergpässe talwärts wandert, bemerkt er die Linien und Schleifen, die die Wege werfen, die Adern im Gestein, die geometrische Ordnung und Gesetzlichkeit in den Flächen der gefällten Holzstämme und in den Sternenbahnen am Himmelszelt. Wenn er hernach räumliche Begriffe in des Aristoteles' „Kategorien" erklärt, sagt er: „Der Körper, das ist die Dicke mit der Breite; wie du es an einem Steine oder einem Blocke siehst. Findest du eine Ader, die sich wie eine Linie an dem Holz oder dem Steine hinzieht, so ist diese die gemeinsame Markierung der in der Ebene liegenden Teile. Wir sehen oft von Bergeshöhe eine Straße herab-

gehen, wo Schleife oder Weg ist. Wir sehen eine gar breite weiße Straße am Himmel, die Milchstraße heißt: das sind alles gemeinsame Trennungslinien der in der Ebene liegenden Teile, des Himmels und der Erde [21]." Die Art, wie Notker das sagt, zeigt, daß er in seiner Welt wirklich gelebt hat. Ein Mann vom Nordseestrand würde so nicht schreiben. Dazu muß man in den Bergen gewandert sein. Oder es blüht ihm kirchliche Symbolik durch eignes Naturerlebnis plastisch auf. Die Apostel werden als die Berge der Erde gedeutet. Nun sagt er: „Auf die Berge scheint die Sonne zuerst, von ihnen steigt sie nieder in das Gefilde. Also kam zuerst zu den Aposteln die Gerechtigkeit Gottes. Von da aus ward sie überall verbreitet [22])." Der Morgenwanderer kennt im Gebirge den Zauber der schon warm im wachsenden Sonnenlichte liegenden Bergeshöhen und der im blauen Dämmer noch schlummernden Täler. Auch Notker hat das in sich gehabt, aber noch nicht davon gewußt. Es ist Dichtsein in sich selber, Natur, die noch bei sich ist, noch kein Außersichgehen, kein Spiegeln; dafür ist überall unerhörte Instinktsicherheit des gestaltenden allgemeinen Lebens.

Wort war für Notker lebendiger Geist, der sich mitteilend verwirklicht. Deutsches Wort war ihm Heimat. Wenn er ins Deutsche übersetzte, wollte er Geist aus fremder Form hinüberziehen, heimatlich machen. Heimat war ihm unbewußt das Lebendigste. Es freute ihn, wenn er dieses heimatliche Leben in den Regeln der großen römischen Rhetorik und Stilistik bestätigt fand. Das Blut in den alten heimatlich-germanischen Rhythmen war Blut des Allgemein-Menschlichen. Eine triumphale Entdeckung für ihn, daß er in die kultivierte, wissende, römische, oratorische Disziplin jene seltsamen, uns heute so verloren anmutenden, ihm damals so vertrauten Reime als Beispiele bringen konnte. Für die „Elocutio figurata", wo sonst Ennius, Vergil und die römischen Kunstdichter zitiert werden, bringt er als Beispiel des Klangschmuckes einen deutschen Stabreim von Kampflust und Waffenklang:

„Sose snel snellemo
pegagenet andermo,
so uuirdet sliemo
firsniten sciltriemo."

Und der Reim vom gejagten Eber:

„Der heber gat in litun
tregit sper in situn
sin bald ellin
nelazet in uellin [23])."

Für die „Hyperbel“ aber bringt Notker weitere Verse, die in grotesker Märchenphantasie und derbem Humor den Eber noch ausmalen:

„Imo sint fuoze
fuodermaze
Imo sint burste
ebenho forste
unde zene sine
zuuelifelnige [24]).“

War dies Leben fest und sicher, in seiner inneren Bewegung, so war es doch darin typisch mittelalterlich, daß es auch das Erschüttertsein seiner Zeit trug und auf jene Melodie hörte, die hinüberwies zum Reich nicht von dieser Welt. Notker spricht zwar von „Frühlingsblumen, die auch Freude wecken“ [25]). Aber wenn er in der Bibel liest vom Öl, davon des Menschen Antlitz erglänze, so wird ihm das zur Gnade Gottes. Liest er von dem Wein, der des Menschen Herz erfreue, so denkt er an den „geistlichen Rausch“ [26]). Er folgt ganz seinen großen Lehrmeistern: „Sie ergötzen sich an sichtbaren Dingen, an Speise, an Trank, an Ausschweifung, an Hurerei, Geiz, Reichtum, weltlichen Würden, Übertünchung der Lehmwand; aber meine Hoffnung ruht auf dem Unsichtbaren [27]).“ — „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken.“ Bei Boethius erklingt gerade das Gegenteil: „Also, daß du schön erscheinst, macht nicht deine Natur, sondern die Unzulänglichkeit deiner Augen“, und Notker verschärft kraß fortfahrend: „weil du innen Mist bist [28]).“ Das ist der brutale Schwung der transzendenten Richtung, die alles anders Geartete schroff feindselig befehdete. Mönchisch ist Notkers Abneigung gegen das Weib als Geschlechtswesen. Drastisch wie schlagend, wenn er zur Erläuterung der Schlüsse seinen Schülern dieses Beispiel wählt: „Fragt man jemanden, warum er nicht heirate, und er antwortet: eine böse (Frau) wolle er nicht, eine gute finde er nicht. Diese zwei (Behauptungen) vollenden das dritte (den Schluß): also heiratet er nicht [29]).“ Aus dieser ganzen Richtung erklärt sich auch seine völlige Unduldsamkeit gegen die Juden und Heiden [30]). Er ist Mensch des einen Weges, des einen Heils. Auch er wird herausgejagt aus der Welt dieser Erde und Landschaft in die Unendlichkeit des beglückenden, beseligenden Ewig-Christlichen. „Hienieden ist Bitternis, dort in der Höhe Seligkeit. Du bist der Höchste; wer dich liebt, der erhöht recht seine Seele und findet Wonne [31]).“ „Heilige und Weise streben vom tätigen zum beschaulichen Leben [32]).“

Ohne Ringen und Kämpfe hat er die vita contemplativa des abgeklärten, der Himmelswelt entgegenreifenden Menschen nicht erreicht. Er fühlte sich in Gottes Kugel kreisend, unbegreifbar, unfaßlich. „Ich habe gewollt und ich will, aber wir sind beschlossen in des Herrn Hand, wir und unsere Werke. Außer wozu er uns zunickt — mehr können wir nicht tun. Es ist Notwendigkeit, die uns leitet, und nicht Wille. Wir vermögen es nicht, uns gegen das Auferlegte zu stemmen. Daher führen wir unsere Vorsätze nicht aus“ [33]). Das stammt aus Notkers einzigem erhaltenen Brief. Ein Mensch, der das schrieb, wußte, daß er Schicksal war.

Er trieb Gott zu. Immer hatte er eine schwere Bußkette unter der Kutte um seinen Leib geschlungen, wie das sein Vorbild und Patron, der hl. Gallus getan haben sollte. Ständiger Schmerz oder Druck im Sinnenbereich mußten hinüberleiten.

So hat er lange Jahre als Magister, d. h. als Schulvorsteher die äußere und innere Schule geleitet. Er wohnte in einer Zelle für sich, schlief nicht im großen Schlafsaal mit den übrigen zusammen, und tagsüber war er im Reich der Knaben, die ihr eigenes kleines Kloster hatten, ihren Kreuzgang mit anschließenden Wohnungen und ihre eigene Kirche. Dort weilte er immer, abgesehen von den Schulstunden in der äußeren Schule, die im Außendienst-Viertel der Klosterstadt lag.

Ständiges Atmen unter jungem Leben hält selber jung. Notker blieb bis ins letzte Alter schaffensfrisch. Die knabenhaft klare Anschaulichkeit und Einfachheit in seinen Schriften rührt auch mit aus dieser ihn ständig umgebenden Sphäre. Die jungen Mönche wurden genau so wie die Erwachsenen möglichst im Tagewerk erzogen, wie es St. Benedikt geregelt hatte. Der Gottesdienst mußte allmählich erlernt, die Jugend zur Feier der Horae canonicae stufenweise erzogen werden. Notker lebte dabei ganz im benediktinischen Geiste, erfüllt von den Gottesdiensten, ihren Hymnen und heiligen Gedanken, vertraut mit dem Tagesgebetbuch der Mönche, den Psalmen wie kein zweiter; denn ihm waren sie durch Übersetzung Heimat geworden. Er atmete in Gott, in Askese sich entsinnlichend, fromm ewigen Werten geweiht. Das Übrige seines Bewußtseins war erfüllt mit der Heranbildung der Jugend, mit dem Streben, Wissen und Frömmigkeit zu vermitteln. Und mit Gelehrtenarbeit, die er, wenn seine Knaben schliefen, in stiller nächtlicher Stunde auf der Schreibstube der Klosterbibliothek entfaltete. Dann saß er vor den Psalmen, vor Terenz, vor Hiob, vor Aristoteles, übersetzte und be-

dachte, wie er all das seinen Schülern in deutscher Formung klarmachen könnte.

Man vergegenwärtige sich, wie dies reine, zeitlose, höheren Dingen gewidmete Leben den Menschen, der es führt, läutern, vertiefen, stärken und klären muß, wie in solchem Wirken und Weben ein Mensch fromm, Gott nahe, heilig wird, wie hier in schlichter Weise dem Ideal des mittelalterlichen Menschen zugestrebt wird. Hier ist nichts Kleines und nichts Großes, was nicht in dem Dienst der transzendenten Liebe heiligen, erderlösenden Glanz bekäme. Wer so lebte, konnte vor dem großen Leben draußen heitere Sicherheit bewahren. Notker hat dieses Lebens draußen kaum bedurft. Er verkehrte schließlich mit bischöflichen Gelehrten und tauschte mit ihnen Bücher im Leihverkehr; er sah oft erlauchte Gäste das Kloster besuchen; er war berühmt, und man wird gern mit ihm gesprochen haben.

Die Fülle, die sein Leben ausmachte, mußte reiche Früchte zeitigen. Er hinterließ eine stattliche Bändereihe: Übersetzungen von Terenz Andria, Vergils Bucolica, Catos Sprüchen, Boethius Tröstungen und seiner angeblichen Abhandlung über die hl. Dreieinigkeit, Capellas Nuptiae, Kategorien und Hermeneutik des Aristoteles, die Psalmen, das Buch Hiob, endlich noch einen Computus und eine Rhetorik. Es war verständlich, wenn man zunächst, ohne tiefere Kenntnis des Notkerschen Daseins, eine ganze St. Gallener Übersetzerschule vermutete, weil man glaubte, ein Mensch hätte solche Arbeit nicht in einem Leben leisten können.

Die Totenbücher St. Gallens rühmen ihn als den „gütigsten Menschen". Seiner ganzen Art nach konnte er die Menschen nur zu Freunden haben. Die Schüler wuchsen unter seinem Lehramt heran, wurden Klosterbrüder, reife Männer; alle Generationen kannte er schließlich. Sie waren ihm wohl vertraut in ihren guten und bösen Zügen, ihrem Glück, ihren Nöten. Er kannte sie von klein auf, war mit ihnen gegangen, hatte sie belehrt, mit ihnen gebetet, sie zum Leben vorbereitet. Das Verhältnis Notkers zu den Erwachsenen war wohl ähnlich wie das zu den Knaben, sachlich „um Gottes Willen". Dieses „um Gottes Willen" bedingte immer irgendwie Resignation in irdischen Angelegenheiten. Nur so wird es begreiflich, daß eine bedeutende Persönlichkeit wie Notker nichts gegen den sicher sich fortsetzenden Verfall des Klosters ausgerichtet hat. Wir hören ihn nirgends protestieren, sehen ihn nirgends Stellung nehmen gegen ein Klosterleben, mit dem er unmöglich zufrieden sein konnte.

Als Notker 6 Jahre alt war, trat Burkhart I. die Abtherrschaft in St. Gallen an [34]). Er starb, da Notker 19 Jahre zählte. Um seine Gestalt hat die Klostersage anmutige Mären gesponnen. Seine Eltern waren Graf Uodalrich und Wendilgard, ein hochgemutes Paar, von dem zum ersten Male das noch oft um den Bodensee erzählte Odysseusmärchen bekundet wird: Der Graf war in der Ungarnschlacht verschollen und Frau Wendilgard Klausnerin geworden. Bei Holzäpfeln und Bußreden, mit denen ihre Genossin, die Rekluse Wiborad, sie bedachte, wurde ihr aber nicht wohl. Schließlich kehrte der Graf als Bettler heim und stellte sich unter die Almosner. Seine Frau, die Gaben spendend, erkannte ihn nicht; erst als er ihr seine alte Narbe wies, nahm sie den Totgeglaubten wieder in Ehren an [35]). Sie kam hernach mit einem Knaben nieder und um diesen, den jungen Burkhart, spann sich die Sage vom „Ungeborenen". „Vierzehn Tage vor der zeitgerechten Stunde des Gebärens", erzählt Ekkehart IV., „habe sich der Kaiserschnitt nötig gemacht, und an ihm sei Frau Wendilgard gestorben. Das Kind ward herausgeschnitten, in das Fett eines frisch ausgenommenen Schweines gewickelt, um hier sich mit Haut zu bekleiden, und da es in kurzem sich anscheinend gut entwickelt erwies, ward es getauft und Burkhart genannt ... Der Knabe, von einer ganz besonderen Schönheit, ward im Kloster zärtlich aufgezogen." Er blieb ein überaus zarter Mensch. Seine Finger bluteten schon, wenn ihn nur eine Fliege stach, und niemand durfte ihn je rauh berühren. Begreiflich, daß er zwar ein liebevoller und weiser Abt werden konnte, aber nimmermehr eine hart zugreifende Führernatur. Der wuchtige Sachsenkaiser Otto der Große behandelte ihn daher wie ein Kind, das man liebt und hätschelt, aber er nahm ihn nicht ernst. Burkhart wußte auch die Güter des Klosters nicht recht zusammenzuhalten.

Noch mehr sank die Klosterzucht unter dem Abt Notker dem Prächtigen, dessen Regiment in die Jünglingsjahre Labeos fiel. Otto I. zögerte, ihn als Abt zu bestätigen. Er wußte warum. Notker sah auf weltlichen Prunk und Eleganz, auf höfische Sitte und Vergnügen. Er ließ einen Lustzwinger „für wilde Tiere und Kuriositäten, für Hausvögel und gezähmte Vögel" bauen, lebte und ließ leben. Bei seinen Gastereien „für sich ohne die Brüder" ließ er die Vasallen als Truchsessen und Schenken aufwarten. Die Söhne einiger aber wurden von ihm besonders ausgebildet; sie mußten (nach Ekkehart IV. nackt?) vor ihm Kampfspiele aufführen, das für die Geistlichen eigentlich verbotene Vergnügen der Falkenjagd und anderen Rittersport

üben [36]). Wenn man Ekkeharts IV. beschönigenden Erzählungen glauben darf, so muß er ein seltsamer Mann [37]) gewesen sein, der aus Laune hart strafte und aus Laune wieder ruhig zuließ, wenn die Klosterbrüder arg über die Stränge schlugen. Er entfernte sich öfters vom Kloster, damit die Mönche ohne Aufsicht ungestraft Gelage halten konnten, und empfahl nur, sie möchten dabei möglichst unter sich bleiben. Laien und Knechte, die hinzugezogen wurden, plauderten, wie man leider erfahren habe, aus der Schule: „Ich will, damit meine Brüder einmal, indem sie die Türen hinter sich verriegelt haben, in loserer Weise leben können, absichtlich meinen teuersten Brüdern zuliebe vom Kloster fernbleiben." Hat unser Notker, der damals doch in den Zeiten begehrender, froher Jugend stand, an diesen Gelagen teilgenommen? Vermutlich hat er sich zeitig vor der Welt ohne Haß in seine Bezirke wissenschaftlicher Arbeit und asketischer Frömmigkeit verschlossen. Seine Werke setzen seelisch und geistig eine lange Disziplinierheit voraus, und wenn durch Notkers Seele einmal etwas von der mondänen Ära dieses Abtes gegangen, wenn sein Gemüt innerlich irgendwie davon berührt gewesen wäre, so müßte einem feineren Abhorchen des Inhaltes seiner Schriften davon immer noch etwas davon spürbar sein. Aber nichts ist zu bemerken.

Abt Ymmo regierte von Notkers 23. bis 32. Lebensjahr. Es ist die Zeit etwa, da Ekkehart II. auf dem Hohentwiel weilt und Wissenschaften, Sprache und Dichtung im höfischen Glanze noch einmal erblühen. Damals war es, daß Ekkehart II. nur „den ganz kleinen Bürschlein" gestattete, sich in der barbarischen Muttersprache zu unterhalten [38]). Auch von hier aus erscheint Notkers Versuch, das mißachtete Deutsch dem höheren Unterricht dienlich zu machen, um so außerordentlicher und einsamer. Ymmo ließ die Kirche durch Prunkarbeiten verschönern, in purpurne Meßgewänder kostbare Stickereien mit Darstellungen aus der biblischen Geschichte einwirken und die Wände des Münsters wurden mit Fresken geschmückt, die auf die Lebensgeschichte des hl. Gallus Bezug hatten [39]). Er wußte sich gut mit Otto II. zu stellen und des Klosters äußere Macht zu mehren.

Von Abt Uodalrich schweigt die Chronik. Er starb 990, im gleichen Jahre wie Ekkehart III. Von den großen Männern des Klosters war Notker allein übriggeblieben und selbst erst eigentlich im Aufsteigen begriffen. Abwärts dagegen ging es mit dem Kloster besonders in den Abtjahren Gerhards. Ihm wurden Veruntreuungen und Bestechungen vorgeworfen. Er verschleuderte das Klostergut.

Ein Aufatmen, als Burkhart II. 1001 an seine Stelle trat. Der jüngere Gefährte Notkers, einst der liebenswerte, bevorzugte Knabe, ward jetzt neben ihm der bedeutendste Mensch in der Gallus-Zelle. Die gesunkenen Verhältnisse im Kloster begannen sich einigermaßen zu bessern. Burkhart suchte gutzumachen, was sein Vorgänger gesündigt. Zweimal begleitete er Kaiser Heinrich II. nach Italien. Als er das erste Mal in der Ferne weilte, wurde der Kirchenschatz gestohlen [40]). Das zweite Mal sollte er nicht heimkehren. In des Kaisers Heer brach die Pest aus und raffte ihn dahin. Und die Pest eilte über die Alpen und schlug auch Notker, daß er starb.

Das war im Jahre 1022 und in den Tagen, als Notker gerade Übersetzung und Interpretation von Hiob, dem Buch des größten Dulders im Alten Testament, vollendet hatte [41]). Es war ein gewaltsamer Tod, der einen noch voll schaffensrüstigen Greis traf. Aber der Tod war nur äußerer Anlaß des Hinüberganges. Innerlich war Notker längst gerüstet, längst auf der großen Wanderung. Zwei Heilige waren ihm erwählte Führer: Gallus und Petrus. Ihnen ähnlich zu werden war sein Streben; ihnen nachlebend wurde er selbst geheiligt. Gallus, der Heilige seines Klosters, und Petrus, der Heilige Roms, der Papststadt, der erste Jünger Christi, der Träger der Schlüsselgewalt und mächtige Fürsprecher im Himmel: Heimat und Rom reichten sich für den Mönch die Hände. Zur Vesperzeit sahen die Brüder den Greis immer tränenüberströmt in der St. Petrus-Kapelle beten, die im Westchor des Münsters stand. Oft sagte er zu seinem Lieblingsschüler Ekkehart IV.: „Bete, Ekkehart, zum Schlüsselbewahrer des Himmels, daß er dir öffnet. Hoffe auf ihn und er wird dich erhören."

Auch dies war ein Zeichen seines Wesens: er sah nicht auf äußeren Ruhm. Er sah nur auf das eine, was im Mittelalter not war. Der selbe vierte Ekkehart erzählt gern von Ehrungen, die verdienten Männern des Klosters draußen zuteil wurden; wie man Ekkehart I. feierte, wie er selbst, der Chronist, vor Kaiser Konrad II. zu Ingelheim das Hochamt zelebrieren durfte und dabei von drei Bischöfen, seinen eigenen Schülern, hochgeehrt ward [42]). Von Notker berichtet er nie dergleichen. Notker hatte all das nicht nötig.

So zeichneten auch Stille, heitere Klarheit und Besonnenheit, wie sie aus jahrzehntelanger Selbstzucht hervorgehen, den sterbenden Notker aus. Die Fieberschauer der Pest und die durch sie bedingte furchtbare Ermattung konnten nicht den klaren Geist und die ausgeglichene Seele des Dahingehenden besiegen. Von Ferne mag man

an den sterbenden Buddha denken. Er legte eine öffentliche Beichte ab, worin er eben als seine größten Sünden bekannte, daß er einst als Jüngling im Mönchsgewand einen Wolf erlegt und daß er als Siebzigjähriger zweimal erotische Träume gehabt habe. Aber einer der Ältesten tröstete ihn: „Teurer Vater, hättet Ihr nur getrost alle Wölfe, die es gibt, getötet! [43])"

Wie er gelebt, wollte er sterben: heiter, offen und mit der Gebärde tätiger Liebe. Seine brechenden Augen wollten noch ein Liebeswerk sehen. Darum bat er, man möchte die Türen weit öffnen und die Armen herbeiladen, damit sie sich vor ihm mit Speise und Trank erquickten. Es geschah also. Die naive Zeit brachte, naiv in hygienischen Dingen, eine Menge Menschen zur Zelle des Pestkranken. Während sie schmausten, betete der Sterbende noch einmal für sie; dann sank er zurück und entschlummerte. Er hatte aber angeordnet, man solle nach dem Tode nicht seinen Leib waschen. Denn niemand sollte die schwere Bußkette sehen, die er zu Ehren des hl. Gallus bis zum irdischen Ende getragen.

„Hic finis hominis post imparis eruditoris
Pneumate, quem fotum replevit gratia totum
Hunc merito flebunt simili qui deinde carebunt [44])."

Also beschloß der vierte Ekkehart im Buch der Segnungen die Verse auf seinen geliebten Lehrer.

WELTBILD UND WISSENSCHAFT
DIE SEPTEM ARTES LIBERALES

„Die göttliche Weisheit wird von den Säulen der sieben freien Künste getragen und niemand gelangt zur vollkommenen Erkenntnis, der sich nicht auf diesen sieben Säulen oder Stufen erhebt." Alkuin

Alle Wissenschaft will Er-klärung des Weltbildes. Alle Wissenschafter dienen dem erkennenden Ausbau und der ausbauenden Erkenntnis des sich in ihrer Epoche offenbarenden Weltgefüges.

So voraussetzungslos Wissenschaft auch immer sein will und soll, eine Voraussetzung wird sie nie aufheben können: die innere Konstellation, die das Leben, der Urgrund der Dinge selbst bestimmt, aus der heraus die Formungen der Kulturen und der mit ihnen aufgehenden und wieder versinkenden Weltbilder sich ergeben. In diesem Schwung rollt die Wissenschaft notwendig mit.

Es ist Gelehrtendünkel, der glaubt, das 19. Jahrhundert habe die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft gebracht. Die großen Taten der Wissenschaft hat das Leben aufgerufen, „als die Zeit erfüllet war". Archimedes, Galilei, Kopernikus, Newton, Einstein konnten nicht kommen, ehe der Lebenswille die Konstellation des Weltbildes so drehte, daß sie ihre Ent-deckungen bringen durften.

„Der Herren eigner Geist" ist der Geist der jeweilig herrschenden Lebenswelle. Ist diese im Aufbau, im Ordnen und Verwirklichen weltbewegender, kulturschaffender Ideen begriffen, so wird der Wissenschafter um so stärker metaphysich im Bann dieses Aufbauwillens stehen. Ist Auflösung, Neuordnung das Ziel, so sendet der Weltgeist seine Boten in begnadeten Menschen, die vom Alten, Erstarrenden schon gelöst, die Fülle alter Voraussetzungen hinter sich lassen und, nicht wissend, wie der Weg geht, geführt vom inneren Zwange, „nicht anders können" (im Sinne Luthers) und Neuland weisen. Eine Wissenschaft, die diese eine und einzige Voraussetzung leugnen wollte, würde tot sein.

Aber wer diese Schranke anerkennt, wird demütig und bescheiden. Er wird auch vor der Wissenschaft vergangener Jahrhunderte nicht hochmütig werden und ihre Notwendigkeit und den Segen an-

erkennen, den sie brachte. Wenn Wissenschaft Alexandrinertum wurde, starr, dünkelhaft, unfruchtbar, hat das Leben immer von selbst dafür gesorgt, daß sie zu Ende ging und Neues über Abgestorbenem erblühte.

Die mittelalterliche Wissenschaft ist bedingt durch die herrschende Idee von der civitas Dei catholica. Ihr Ziel ist: das Weltbild, das aus dieser Kraft geboren ward, in klarer Schau zu erhellen, alle Umrisse aufzuweisen, alle Fundamente zu erkennen, das Ganze in Höhen und Tiefen, Licht und Schatten plastisch herauszustellen. Nicht umsonst erhielten in der Hoch-Zeit der Scholastik Albert von Bollstädt und Thomas von Aquino den Titel „Doctor universalis". Ihre Wissenschaft, ihre Erkenntnis hatte ein ganzes Universum im klaren Aufbau gezeigt. Subtiler, empfindlicher, raffinierter ist vielleicht niemals wieder ein Weltbild geistig aufgezeichnet und aufgezeigt worden. Jedenfalls hat damals dieses mittelalterliche Weltbild seine größte geistige Taghelle erreicht.

Die Zeit Notkers kann uns noch nicht zu diesen Höhen führen, aber sie weist uns die Wege, auf denen der mittelalterliche Mensch zu den Quellen stieg.

Alle Wissenschaft verlangt irgendwie Fachschulung. Die Fachschulung hatte man ganz nach dem Muster der Antike übernommen. Die ausgehende Antike hatte die „sieben freien Künste" aufgestellt. In Rom war der Pol, um den sich zuletzt alle Wissenschaft drehte, staatliches Leben und politische Organisation. Alles Wissen war damit stark juristisch-rhetorisch orientiert, und so erklärt sich auch die Bevorzugung der formalistischen Schulungsarten in den sieben freien Künsten. Sie gliederten sich in zwei Teile: das Trivium mit Grammatik, Dialektik, Rhetorik und das Quadrivium mit Astronomie, Geometrie, Arithmetik, Musik.

Mit Grammatik fing man auch in St. Gallen an. Ars grammatica bedeutete dort Lehre und Unterricht im Erlernen der lateinischen Sprache. Für das Lateinische war der Geist der Knaben schon in merkwürdiger Weise vorgeschult. Ehe sie lesen und schreiben konnten, ehe sie irgendwie systematisch Latein trieben, mußten sie schon den ganzen Psalter in lateinischer Sprache auswendig lernen. Das machte ihnen das römische Idiom von vornherein heimatlich und zur zweiten Muttersprache. Sie wußten von vornherein, daß das heilige Laute seien. Sie hörten die Großen im Chore diese Lieder singen und sagen. Sie lernten all das im kindlichen, dämmerhaften Spiel, noch ehe sie ins Männerkloster kamen, oft schon bei geduldigen Nonnen [1]). Es wurde das Gedächtnis geschärft; das Wort-

gedächtnis, nicht das Gedankengedächtnis, der Sinn für Klang, für Musik wurde ausgebildet; das Gedächtnis wurde gereizt, in raffinierter Weise, unter ganz besonders erschwerten Verhältnissen aufgerissen; denn zunächst wußten die Kinder nicht, was sie sprachen. Die Knaben mußten nach dem Sinn der Worte — wenigstens unterbewußt — lechzen. Um so leichter fiel ihnen hernach das Lernen, wenn sie den Sinn der Worte kannten.

Aber damit konnte zugleich eine andere Art geistiger Einstellung für die Lebensdauer vorbereitet werden, eine gewisse unheimliche Geistesmechanik: Worte und Sätze werden heruntergeplappert, ohne daß sich an sie selbst das Leben, das in ihrer Bedeutung liegt, für den Sprechenden hängt. Es ist dann nur eine allgemeine religiöse Stimmung da, und Gebete und Sprüche werden gleichsam wie eine Kette über ein Rad heruntergeklappert. Man sieht in den Gebeten magische Mittel, aber man erlebt sie selbst nicht mehr, wenn man betet. Das Rosenkranzbeten hat hier seine inneren Folgen und die Weise dieser Frömmigkeit ist verwandt jener merkwürdigen mechanischen und mechanisierenden Religiosität der Gebetsmühlen Tibets. Die Menschen, die dieser Art des Kultes verfallen sind, gleichen Automatenfiguren, Maschinen, durch die der Starkstrom der Religion geht; aber sie selber bleiben eben nur — Maschinen. Es gab Mönche, die ihr ganzes Leben lang bei der Bekanntschaft mit dem bloßen Klange lateinischer Worte beharrten [2]). Selbst in St. Gallens Blütezeit fand man dort Klosterbrüder, die lateinisch geführte Unterhaltungen nicht verstanden [3]).

Jedenfalls war die Knabenschar, wenn sie zur Grammatik kam — und in guten Klosterdisziplinen wie der St. Gallener geschah das frühzeitig [4]) —, innerlich durchaus dafür empfänglich gemacht. Der erste grammatische Unterricht war ganz elementar, aufs Praktische eingestellt.

Trotzdem man sich alle Mühe gab, die Schüler wirklich Lateinisch sprechen zu lernen, blieb oft der Erfolg aus. In den frühen Zeiten, da alles noch sehr im argen lag, gab es Bischöfe, die „famulus“ nicht von „mulus“ unterscheiden konnten. Ein Mönch aus dem 8. Jahrhundert, dessen Übersetzung von Pater noster und Credo uns erhalten ist, hat grobe Schnitzer hinterlassen. Er wußte nicht einmal, daß „Pontius“ Eigenname ist, und verwechselte „creator“ und „creatura“.

Aber in den folgenden Jahrhunderten wuchsen die Anforderungen, die man an die Bildung stellte, in St. Gallen außerordentlich, und

Verstöße gegen die Grammatik galten dort schließlich als beschämend und grotesk. Als ein lateinischer Grammatiker Gunzo im 10. Jahrhundert einmal in der Gallus-Zelle weilte und im Gespräch einen Akkusativ an Stelle eines Ablativs setzte, wurde er in einem Spottlied gehänselt, und man sagte ihm, er, der Alte, habe wie ein Schüler die Rute dafür verdient [5]).

Als Lehrbuch diente auch in St. Gallen hauptsächlich die kleinere Grammatik des Älius Donatus, die in Frage und Antwort das Wichtigste über die lateinische Wortlehre brachte. Donat, der Lehrer des hl. Hieronymus, hatte das Büchlein aus der Praxis heraus für die römische Jugend geschrieben; den deutschen Knaben mußte also vieles, was Donat als bekannt voraussetzen konnte, von ihrem Magister erläutert und ergänzt werden. Weniger wurde der „größere Donat", das ausführliche Lehrbuch in drei Bänden benutzt [6]). Statt dessen las man die „Institutiones grammaticae" von Priscianus, dem Mauretanier, der um 500 n. Chr. lebte [7]). Man legte in St. Gallen zur Zeit Notkers Wert darauf, lateinisch zu denken; aber es blieb ein sehr unvollkommenes Denken im römischen Geiste. So sehr auch gerade Ekkehart IV. gegen die „Halbschulmeister" wetterte, die empfahlen, erst einen Gedanken in einen guten deutschen Satz zu bringen und ihn dann Wort für Wort zu übersetzen, so wenig ist er selbst von Germanismen frei. Der deutsche Geist konnte wohl stark latinisiert werden, aber glücklicherweise nie seine wesentliche Eigenart verlieren. Selbst im Kloster nicht. Und auch Ekkehart vergaß niemals, daß die gut gelernte Grammatik nur formale Schulung bedeutete; seine religiöse Gesinnung ließ ihn ahnen, daß sich die hohen Wahrheiten des Evangeliums schlicht und kunstlos vortragen lassen, und daß das letzte Große keiner Künstelei, keines raffinierten Reglements im Ausdruck bedarf. Aus dieser Gesinnung heraus schrieb er seine „Widerlegung der Grammatik", in der er die einfache Fischersprache Petri höher stellt als die Konversation der verfeinerten Städter [8]). Das Wort des Herrn bringe Heil auch „sine lege Donatica". Schon Hieronymus habe bewiesen, wie eitel im Grund alle Kunst Priscians sei.

Für Ekkehart war lateinische Grammatik und lateinische Sprache durchaus nur Lernstoff und Mittel. Anders Notker der Deutsche, der an die Sprache viel wissenschaftlicher heranging und zugleich tiefer ihr Lebendiges begriff. Ihm ist die lateinische Sprache wie die deutsche ein lebensvoller Organismus, dessen Wachsen und Werden zu verfolgen den Forscher reizt. Er hat Freude daran, Sinn und

Ursprung der Worte zu erraten. Seine Etymologien sind meistens falsch [9]). Noch ein Jahrtausend lang nach Notker herrschten auf etymologischem Gebiete, wo man noch keine Methodik geschaffen hatte, Zustände, wie sie Platon in seinem Kratylos verspottet. Aber wichtig ist, daß Notker überhaupt diese Zusammenhänge ahnend suchte: nicht nur der lateinischen zu den griechischen [10]), auch der lateinischen zu den deutschen.

Die (freilich nicht richtige) Zusammenstellung von got „Gott" mit guot lag an sich sehr nahe: „Cûot heîzzest du. daz ist dîn namo" [11]). Die Erklärung des Wortes binez „Binse" aus bi-nazi, weil sie im Feuchten wächst, zeigt, wie bei Notker Wort, Begriff und Bild, die mit dem Worte angedeutet oder fixiert werden, nahe beieinander stehen [12]). Das Wort niuskiht bedeutete in Notkers Zeiten „Wunder, prodigium". Daß ihm aber die Grundbedeutung, an die man damals jedenfalls schon nicht mehr dachte, klar war, zeigt die Bemerkung: „Niuskihte sint. diê êr negescâhen" [13]). Er vergleicht deutsche Worte mit lateinischen und ist auf durchaus richtigem Wege, wenn er einhunt, zweihunt, drîuhunt mit latein. uncent, ducent, tercent (Abkürzung aus centena, ducenti, trecenti) zusammenstellt [14]). Minder glücklich, aber für Notkers Kenntnisse durchaus begreiflich ist seine Erklärung des Wortes sigo „Sig": „Ter sigo hábet námen fóne dien signis" [15]). Er unterscheidet die deutschen Wortstämme uniht, eht, unist, ieht u. a. [16]). Es wäre ihm sicherlich gelungen, eine (soweit das damals möglich) methodisch begründete deutsche Grammatik zu schreiben. Seine sprachwissenschaftliche Befähigung war seinem sprachschöpferischen Können ebenbürtig.

Er erlebte das gesprochene Wort. „Daß das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochen Wort war", kam im Kloster daher: alles Wissen wurde noch von Mund zu Mund, nicht publizistisch von Schrift zu Schrift, vermittelt. Latein lernte der Klosterschüler ja zuerst im Vernehmen der vorgesprochenen Laute. Sein Ohr für die Feinheiten der Lautklänge wurde so frühzeitig geschärft. (Man denke an den indischen Vedenschüler, der auf gleiche, nur noch umfassendere Weise in die Vedastudien eingeführt wurde und ein eminent geübtes Gehör für das gesprochene Wort bekam.) So war Notkers Empfinden für die Laute der deutschen Sprache außerordentlich geschult, und es zeugt für sein wissenschaftliches Empfinden, daß er das nach ihm genannte Anlautsgesetz aufstellte und praktisch durchführte. Rhetorik und Dialektik, die beiden großen Schuldiszi-

plinen in Rechtsausdruck und logischem Denken, von denen noch eingehend zu sagen sein wird, wurden in St. Gallen eindringlich geübt; mit gleichem Gefühl, wie man die Grammatik trieb. Man erkannte die Notwendigkeit der Disziplinen als Mittel zum „Überzeugen" und „Beweisen", zum gedanklichen Ausbau der eignen Weltanschauung und wußte doch, daß vor der Macht der christlichen Botschaft alles rhetorische Spintisieren und logische Klügeln eitel sei. Die Macht Ciceros, Quintilians und Frontos, meinte Ekkehart IV., sei vor Petrus und Paulus vergangen:

„Jam rhetores abeant victi segnesque relicti" [17]).

Der Platoniker Porphyrius würde eine viel bessere Einführung in die Logik geschrieben haben, wenn er vom heiligen Geiste belehrt worden wäre. An die Stelle der zehn Kategorien sei das verzehnfachte Heil der zehn Gebote des Alten Testamentes dank der großen Evangelisten getreten. Der „schlüpfrigen Gewalt" der Hermeneutik seien christliche Einfachheit und Weisheit gefolgt: höher als alle Logik, wie dies die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und der unbefleckten Empfängnis erweise [18]).

Man ahnte gar nicht, wie stark gerade die Disziplinen, die man so verachtete, den christlichen Geist selbst romanisiert hatten, und wie das Römische, das in diesen Disziplinen liegt, das Kirchliche derart beeinflußt hat, daß Harnack die ecclesia catholica direkt definieren konnte als „das durch das Evangelium geweihte alte römische Reich" [19]).

An die Stelle der Redeübungen der Alten traten die schriftlichen Stilübungen bei den Klosterschülern, „Dictamina", die teils sprachlich-stilistisch, teils juristisch-diplomatisch den Lernenden üben sollte [20]).

Den zweiten Kursus, das Quadrivium, eröffnete die Astronomie. Notker schied längst Sternkunde von Sterndeuterei. Als Lehrbücher gab es in St. Gallen Alexander, Hyginus und Aratus. Man bediente sich des Tubus (Fernrohrs), des Astrolabiums (astronomischer Winkelmesser) und des Himmelsglobus [20]). Zur Demonstration astronomischer Figuren benutzte man eine Tafel (abacus), die mit Glasstaub bestreut war. In diesen Staub zeichnete man mit der „zeigorûote", dem Zeigestab, die Linien der Planetenkurven ein [21]). Als größter Astronom galt Zoroaster, den man für einen König von Baktrien hielt [22]).

Notker hat selbst den Sternenhimmel durchforscht, nicht nur mit Karten und Theorien, sondern praktisch [23]). Die Majestät und Größe des Himmelsgewölbes hat er empfunden. Er stellt sich vor, wie unermeßlich in ihrer Ausdehnung die Himmelskugel binnen

vierundzwanzig Stunden um die Erde kreise. Was sei alle irdische Größe gegen die himmlische? [24]) Sein Weltbild entspricht dem allgemeinen des Mittelalters: Die Erde ist der Mittelpunkt des Kosmos. Um sie kreisen die Sphären der einzelnen Planeten, zu denen Mond und Sonne gehören, als vorletzte Sphäre rollt der Fixsternhimmel und als letzte der Kristallhimmel um sie. Dort ist das Empyreum, der Sitz der höchsten göttlichen Geister [25]).

Den Planeten weist die Sonne als die Königin unter den tausenden Sternen nach Notkers Meinung die Bahnen [26]). Notker bespricht ihren Umlauf und ihre Eklipsis [27]). Er rühmt sie als erdenerleuchtendes Element: ohne sie wäre die Welt blind [28]). Sie macht die Luft wonnesam; ihr Glanz ist „Gottes Sohn" — welche innige Zusammenfassung von Licht und Geist birgt dies Gleichnis! [29]) Die Wege der einzelnen Planeten und ihre Stellung zur Sonne werden eingehender beschrieben: Merkur, der „neheinest porferro noh porlango fore dero sunnun" weilt [30]), Venus, deren Fahrt lauterer als Bernstein ist [31]), Mars mit seiner besonderen Färbung [32]), Saturn und sein bleiches Licht [33]). Der Mond wird zum Symbol der Sterblichkeit [34]). Man weiß bereits, daß er sein Licht von der Sonne empfängt, und daß damit Zu- und Abnahme des Mondbildes zusammenhängen [35]). Der helle Himmel am Tage aber bezeichnet die, „so in der heiligen Kirche fest und tapfer sind gegen alle Versuchungen" [36]). In die Sternkunde dringt Symbolik. Auch sie wird zum großen Bilderbuch Gottes. Wissen wird Weltgefühl, das die Sterne verbindet mit dem Herzen [37]).

Die Geometrie — von Notkers geometrisch-räumlichen Erkenntnissen ist später die Rede — wurde im schulmäßigen Wissen überhaupt stiefmütterlich behandelt [38]). Aus ihr ward gewöhnlich Geographie. Rabanus Maurus bestimmte die Geometrie als „Erdmeßkunst" und als Wissenschaft „von dem unbeweglichen Universum und den Einzelformen" [39]). Auch Notker Balbulus verstand unter Geometrie die Disziplin, „die Lage der Länder zu untersuchen" [40]). Weltkarten besaß man in St. Gallen genug [41]). Was Notker in seinen Schriften vorbringt, geht auf die Weltkenntnisse der Antike hinaus: Palästina wird häufig genannt [42]), Jerusalems Burg beschrieben [43]); Ägypten ist das Land der Magier [44]), Babylon das der Sinnlichkeit und des Teufels [45]). Indien und die Serer wiesen nach dem fernen Osten [46]), Thule gab den Begriff des Nordens [47]). Soll die Weite der Erde gekennzeichnet werden, so heißt es: „Vom Mittelländischen Meer bis zum Ozean (endilmere), vom Jordan bis zum Ende der

Welt [48]). Noch ist das Zentrum geographischen Wissens um das Mittelmeerbecken gebannt; noch blickt auch bei Notker die Vorstellung von der Erdscheibe und dem sie umspülenden Ozean durch, wenn er sagt: „Wir wissen, daß das Wasser die Erde umgeht und der vierte Teil oben zunächst freigelegt ist, auf dem die Menschen wohnen. Alle, die Astronomie verstehen, erklären, daß der (Himmels-) Äquator den Himmel richtig in zwei Teile teilt und es von ihm aus zu den (Himmelspolen) auf jeder Hälfte gleich weit ist, nämlich zum nördlichen und zum südlichen. Also ist die Erde rund" [49]). Mathematische Figuren wurden symbolisch genommen. Das Dreieck bedeutete die heilige Dreieinigkeit. Zahlenmystik, von der später noch besonders die Rede ist, machte die Zahlen lebendig. Die Beziehungen, die sich so konstruieren und errechnen ließen, führten in eine geheimnisvolle Welt besonderer Zusammenhänge, die der Fromme aufs Göttliche hinausdeutete [50]).

Arithmetik wurde besonders zur Kenntnis und Errechnung des Kalenders (computus) getrieben. Auch Notker hat solchen verfaßt [50a]). Die Rechnungsmethoden waren primitiv. Man zählte mit den Fingern. Schriftliche Rechnung war selten, da die lateinischen Buchstaben, die als Zahlen verwandt wurden, z. B. eine Multiplikation in unserer heutigen Art nicht zuließen. Aus Alkuin führt Specht dieses Beispiel an: Um die Zahl CCXXXV mit IV zu multiplizieren, muß erst CC viermal genommen werden (200, 400, 600, 800), das gibt DCCC. Dann wird XXX viermal genommen (30, 60, 90, 120), gibt CXX, zusammen DCCCCXX. Nun ist noch V viermal zu nehmen (5, 10, 15, 20), gibt XX. Diese zum Vorigen addiert gibt die gesuchte Zahl DCCCCXL [51]). In Notkers Werken wird Arithmetik als „numerorum scientia" bestimmt [52]), und es ist von der Siebenzahl als Primzahl [53]), von Dekaden (cênunga) [54]), von begrenzten und unbegrenzten Größen die Rede [55]). Das Rechnen ging langsam, schwer, stützte sich auf primitive, aber greifbare sinnliche Zeichen (Fingerzählung) und zog doch zugleich ins Geistig-Abstrakte hinüber: der für die damalige Epoche so charakteristische Prozeß.

Aber die Arithmetik führte auch in das Gebiet der Musik und ihrer Theorie hinüber. Musik am Ausklang des wissenschaftlichen Weges! Allerdings wurde hier nur das Theoretische, Wissenschaftliche behandelt, aber es fundierte die großartig geübte Gesangspflege im Kloster. Schon die kleinsten Knaben lernten Singen, Antiphonen und Responsorien anstimmen, und im Chorgebet fielen ihnen bestimmte Gesänge allein zu [56]). Musik war das erste und letzte mit

im Leben der Mönche. Musik war Gottesdienst: damit ist er für die klösterliche Sphäre charakterisiert. Mit der Gregorianischen Gesangsreform war die Melodie von den Fesseln antiker Metrik befreit worden. Dieser Gesang führte weltweite Einfachheit, eindringliche Kraft und feierliche Würde entscheidend herauf. Alles konnte er in seiner Klarheit und Majestät umfassen. Dem Mönch erblühte darin Jubel, Trauer, Freude, Schmerz, Zartheit und Inbrunst, Begeisterung und Abgeklärtheit, das Ewig-Christliche in katholischer Gemeinschaft. „In den Chorälen", sagt Ambros, „in denen sich Ton neben Ton, ausgehalten, gleichmäßig, fest, streng wie in einem Basilikenbau eine Granitsäule neben die andere, hingestellt, in den, reichem Ornamente vergleichbar, in kolorierten Torgängen sich ergehenden Intonationen des Ite missa est, des Alleluja, ist es stets ein und derselbe Geist, der sich in den verschiedensten Formen und Stimmungen ausspricht. Die innere Lebenskraft dieser Gesänge ist so groß, daß sie auch ohne alle Harmonisierung sich aufs intensivste geltend machen und nichts weiter zu ihrer vollen Bedeutung zu erheischen scheinen, während sie doch andrerseits für die reichste und kunstvollste harmonische Behandlung einen nicht zu erschöpfenden Stoff bieten und jahrhundertelang einen Schatz bildeten, von dessen Reichtümern die Kunst zehrte. Die Musik ist an der gewaltigen Lebenskraft des Gregorianischen Gesanges erstarkt; sie hat sich an seinen Melodien von den ersten ungeschickten Versuchen des Organums, der Diaphonik und des Faux bourdon an bis zur höchsten Vollendung im Palestrinastile herangebildet [57])." Über die Gesangspflege in St. Gallen aber möge der beste Kenner des St. Galler Musiklebens jener Zeiten, Anselm Schubiger, gehört werden: Im Kloster an der Steinach „ertönten alltäglich in mannigfacher und genau geordneter Abwechslung die ehrwürdigen Weisen der alten Psalmodie; da eröffnete in mitternächtlicher Stunde der Feierklang des Invitatoriums „Venite exultemus Domino" den Dienst der Nachtvigilien; da wechselten die ausgedehnten, fast trauernden Melodien der Responsorien mit dem einförmigen Vortrag der Lektionen; da widerhallten in den Räumen des Tempels an Sonn- und Festtagen als Schluß des nächtlichen Gottesdienstes die erhebenden Klänge des Ambrosianischen Lobgesangs; da begannen mit der aufsteigenden Morgenröte die Gesänge des Morgenlobs (laus matutina), aus Psalmen und Antiphonen, Hymnen und Gebeten bestehend; ihnen folgten in abgemessener Unterbrechung die übrigen kanonischen Tageszeiten; da ward das Volk täglich durch den Introitusgesang zur Teilnahme an den heiligen Mysterien eingeladen;

da hörte es in lautloser Stille die zur Erbarmung rufenden Töne des Kyrie, erfreute sich an den Festtagen am Gesange, einst von den Engeln angestimmt; da vernahm es beim Graduale die Melodien der Sequenzen, die in hochjubelnden Wechselchören die damaligen Festtage verherrlichten, und darauf die einfachen rezitativähnlichen Klänge des Symbolums; da fühlte es sich beim „Sanctus" hingerissen, in das Lob des Dreimalheiligen einzustimmen und die Erbarmung jenes göttlichen Lammes anzuflehen, das die Sünden der Welt hinwegnimmt" [58]). Ambros hat feinsinnig die großen Gesangesschöpfer St. Gallens charakterisiert. Notker Balbuli einfache strenge Sequenzen [59]), Tuotilos geschlossene Tropen in ihrer altertümlich feierlichen Einfalt [60]), Ekkeharts I. Bezeichnung im Wechsel des Ausdrucks [61]) haben St. Gallens Sangeskunst „von Meer zu Meer", wie Ekkehart IV. sagt, ruhmvoll und als mustergültig und vorbildlich verbreitet.

Notker Labeo hat das erste Büchlein über Musik in deutscher Sprache geschrieben. Ein Schulbuch: sich eng an die Lehren des Boethius anschließend. Es bringt nur das Elementare in fünf Kapiteln. Zuerst wird das Monochord besprochen: jener altherkömmliche, von den Pythagoreern gebrauchte Apparat, der aus einem Resonanzkasten bestand und eine über verschiebbaren Steg gespannte Saite hatte. Damit wurde die Prüfung der Intervalle und Intervallverhältnisse demonstriert. Die weiteren Kapitel handeln „Von den acht Tönen", „Von den Viertonreihen", „Von den acht Tonarten", „Von der Mensur der Orgelpfeifen". — Die einfache, die Töne ganz individuell auffassende Art der Griechen, auch in dem Notkerschen Büchlein noch herrschend, kommt dem Erkenntnisvermögen der Lernenden nur zugute. Daneben bleibt die mathematisch abstrakte Formulierung des Boethius, das Verstandesmäßige; man folgte äußerlich noch immer der Regel des Römers: „Nur der ist Musiker, der das Wesen der Musik selbst nicht durch Handübung, sondern durch den Verstand begreift [62])." Das starke Theoretisieren im Sinne der Antike hat so zwar lange selbständiges Erblühen der Musik im Abendland erschwert, aber um so intensiver hernach zu ihrer Durchgeistigung beigetragen [63]).

Die Naturwissenschaften begegnen offiziell weder im Trivium noch Quadrivium. Begreiflich: denn eine Zeit, der alles auf Geist und Überwindung der Natur ankommt, hat für die in ihr sich konstituierende Wirklichkeit der Natur wenig Sinn. Schon für die ausgehende Antike ist es bezeichnend, daß die Wirklichkeit der Natur, die einst der Grieche (Thales, Archimedes) so sinnenkräftig erfaßte, in den sieben freien Künsten eine verschwindende Rolle spielt. Man

war mit der Natur am Ende, war überpolitisiert, überzivilisiert. Naturwissenschaft wurde später in den Klosterschulen bei Behandlung der Geometrie (und Geographie) mitgenommen. Mehr aus Kuriosität und naiver Neugier, um von fremden Völkern, fernen Erdbewohnern, merkwürdigen Tieren, seltsamen Pflanzen zu hören [64]).

Die Natur überhaupt steht dem frühmittelalterlichen Menschen als etwas Feindliches gegenüber. Das an die Felsen brandende Meer ist für Notker vergleichbar den Empörungen weltlich gesinnter Massen gegen die Märtyrer. (Man denke an Gallus!) Erdbeben ist Zeichen göttlichen Grolls [65]). Es begleitete Christi Kreuzigung. Mit dem Weben und Wirken der Natur kann der mittelalterliche Mensch nur fertig werden dadurch, daß er alles ins Übersinnliche hinüberdeutet, daß beobachtete Gesetze geistige Abstraktionen werden, die ihre Fäden an das Reich nicht von dieser Welt knüpfen.

Auch die Antike hat, namentlich da sie alterte, die Natur mit Geheimnissen des Mythos und des magischen Zeichens durchwoben. Bei Notker finden wir christliche und antike Allegorien durcheinander- und zusammenarbeiten, um das neue Weltbild zu behaupten und auszugestalten.

Der Wechsel der Jahreszeiten wird durchweg schematisch nach dem Eintritt der Sonne in die für sie charakteristischen Sternbilder erklärt. Der Frühling ist das „Lachen des Zeus"; die ihm geweihte und ihn weihende Gottheit ist Merkur, der frische Götterbote [66]). Merkur ist aber zugleich der Gott des Handels: nicht umsonst hielt das Mittelalter dies Bild fest; der Winter drückte im rauhen Klima Wandel und Verkehr, der Frühling entfesselte sie [67]). Der Frühling bedeutet für Augustin und Notker die „Neulinge im Glauben, die im Geiste brennenden" [68]). Der Winter „ist jedes Dinges Schwinden" [69]). Die Morgenröte verkündet das kommende Wetter, ohne es selbst hervorzurufen [70]). Regenbildung und ihre Ursache verstand man richtig [71]). Wolken sind wie Wagen, in denen Gott dahinfährt [72]). Gewitter dachte man sich so entstanden: Wind, der aus den Wolken fährt, verursacht den Donner. Ist der Wind besonders heftig, entsteht der Blitz [73]).

Die Kenntnis der Gestirne verbindet sich mit dem Glauben an jene magischen Kräfte. Jeder einzelne Monat hat den ihm heiligen Edelstein. Sternbilder und ihre Mächte weben durch das Mineral. So gilt der Diamant als Stein des Januars, sich dem harten Eise gesellend [74]).

Die Tier- und Pflanzenkunde vollends wird zu einem großen göttlichen Bilderbuch [75]). Dafür dienen die „interpretationes

spiritales bestiarum", die Physiologi, Naturdeutungsbücher, davon mehrere im Kloster sind [76]). Die Physiologi sind Erbauungsschriften, von den Kirchenvätern aus älteren griechischen Werken über Tierkunde geschaffen [77]). Bei Notker heißt es z. B.: Der Elefant ist ein keusches Tier, weil er angeblich nicht mehr als ein Weibchen hat. Daher werden die heiligen Jungfrauen mit elfenbeinernen Häusern verglichen [78]). „Der Hirsch verschlingt die Schlange und eilt dann zum Wasser. Das bedeutet, daß wir nach verendeten und erschlagenen bösen Lüsten durstig werden können der geistlichen Lehre, die von Christus kommt, welche der Quell der Erquickung ist [79])." Bemerkenswert ist aber auch, daß Notker fremde Tiere anschaulich zu machen sucht durch Vergleiche mit einheimischen: er vergleicht den Pelikan und seine Lebensgewohnheiten mit dem am Bodensee vorkommenden Taucher (scarba) [80]). Die Blumen, Lilien und Rosen zumal, weisen in ihrer Lieblichkeit unmittelbar auf das Göttliche. Ihr Duft bedeutet den Leumund der Tugenden [81]). Gern spricht Notker von der friedlichen Welt, „wo Rosen und Sonnenblumen und Violen wachsen, die den Garten bunt färben" [82]). Die unscheinbare Binse aber ist ihm das Symbol des Unvergänglichen: „Die Binse bedeutet Unsterblichkeit, weil sie immer grün ist von der Nässe, in der sie steht, und wovon sie den Namen hat" (angeblich aus bi-nazi) [82]).

Die Medizin — man hat eine ganze Reihe medizinischer Schriften [83]) — gilt als „nützlich". „Krankheiten vertreiben, die Gesundheit erhalten und Wunden heilen ist wertvoll", sagt Notker [84]), während nach kirchlicher Anschauung Anatomie des menschlichen Körpers als todeswürdiges Verbrechen gilt [85]). Heilungen, die oft unter suggestiver Gewalt erfolgt sein mögen, galten als Wunder, und Mönche wie Iso, von denen solche Heilerfolge erzählt werden, sollen von Gott verliehene, besondere Kräfte gehabt haben [86]). Die medizinischen Kenntnisse drehen sich damals besonders um dreierlei: Austreiben der Krankheiten, Prophylaxe, Wundbehandlung [87]).

Damit sind im wesentlichen die Wege der Wissenschaft zu den Erkenntnissen, die das Mittelalter kannte, umschrieben. Aller Erkenntnis Erkenntnis aber ist Gott, und darum ist für Notker alles Wissen nur soweit nütze, als es den Menschen seinem innern Heil entgegenführt: „Nicht mehr wissen als nötig ist zu wissen, aber weise sein in Hinlänglichkeit [88])." Gerade, daß Notker der Wissenschafter das sagt, schließt eine Mißdeutung in faules, träges Sichbescheiden oder in Wissensseichtheit aus. Es gibt ein Weisesein, das nicht mehr Wissen braucht, das nach Tiefe und Wachsen ins Göttliche verlangt,

aber nicht ins Äußere, ins Ausbreitende und Verflachende. „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste." Die Worte bleiben auch dann wahr, wenn man sie aus ihrer griechischen Beseelung ins Christliche übersetzt.

Echte Wissenschaft und echtes Streben nach Erkenntnis will nicht sich, sondern Kern und Urgrund der Dinge. Notker verurteilt den Wissenschafter, der aus äußeren Gründen, um äußerer Güter willen arbeitet: „Einige erforschen Gottes Zeugnisse, das heißt seine Schriften, die lieber gelehrt als gerecht sind. Sie sind darum nicht glücklich, noch suchen sie Gott, sondern Ruhm oder Reichtum. Deshalb sind sie nicht unbefleckt [89])."

Im tieferen Sinne galt Notker die Wissenschaft als Gottesdienst. Die Erkenntnis des Ewig Lebendigen suchte er damit zu fördern, und er vermittelte die artes liberales in straffer Zucht, das formale Element besonders verstärkend. Sus solt tu argumentando daranâh stapfôn, „So sollst du argumentierend danach stapfen", sagte er einmal charakteristisch [90]). Noch war nicht der urbane schwebende Geist des Humanismus in jener Epoche erreicht, die schon einen Gerbert zum Zeitgenossen hatte. Der junge Klosterschüler stapfte noch barbarisch. Aber auch er erstapfte sich doch Heil und Wunder, und ohne die Gänge, die damals grob zurecht getreten wurden, hätte die Hochscholastik nicht ihre tiefen Fundamente und schwindelnden Wege in Äthershöhe erreicht.

MAGIE DES WORTES — RHETORIK

„Ziu sulen uuir danne so lustsames
listes furenomes unanchunde sin?"
Notker

Das Wort, zumal das ausgesprochene, hat magische Gewalt. Nicht eher sind Ding, Begriff, Idee ein dem Menschen unverrückbar Bewußtes und aus dem Chaos sich fest und bestimmt Heraushebendes, bevor nicht das Wort erlösend und fesselnd zugleich den drängenden Vorstellungen und Gedanken gestattet, in die Erscheinungswelt der Menschen mit unverlierbarem Kern zu treten: herrschend, ordnend, heiligend. Am Anfang war das Wort.

Der unergründlich schöpferische Sinn, der Zauber und die Gewalt des Wortes haben den Menschen zu allen Zeiten irgendwie, bewußt oder unbewußt, begleitet. Als die ersten griechischen Sophisten nach Worten rangen, um die im eignen Geist schlummernden Geheimnisse zu erlösen, fühlten sie dumpf und instinktiv die Magie des Wortes. Mit der Gedankenkunst, der Philosophie ist untrennbar die Wortkunst verbunden: Sie wirkt, wenn die Philosophie intensiv in die Tiefe dringt, indem sie formuliert und an den Bestimmungen der axiomatischen Erkenntnisse mitarbeitet. Sie wächst zugleich, wenn die Philosophie an extensiver Gewalt zunimmt. Grammatik — Dialektik — Rhetorik: diese drei Stufen entsprechen der Entfaltung des Denkens von Innen nach Außen. Grammatik und Dialektik (diese im guten Sinne) dienen zunächst mehr dem innerlichen Denken. Die Rhetorik ist die Kunst der Rede, der Mitteilung an andere. Sie wendet ins Äußere. Sie wendet: das heißt, sie wandelt die Gedanken nach dieser und jener Seite hin, zu neuen Warten, neuer Schau. Ins Äußere: sie breitet aus, belehrt, erzieht. Aber oft ist es auf ihrem Felde zum Äußerlichen nur ein Schritt [1]).

Die Kunst des Wortes beherrschte schließlich in der Antike das weite Leben der Agora und Polis; in ihr vermittelte sich das römische Bildungsideal, das Cicero aufstellte und das seine Nachfolger (Quintilian) immer wieder von neuem aufarbeiteten, bis sein Inhalt mehr

und mehr verblaßte und nur noch die leer gewordenen Formungen das Interesse einer neuen Zeit fanden [2]).

Mit dem Evangelium war das inzwischen längst im Virtuosentum entwürdigte Wort wieder heilig und mit den Urquellen des Lebens verbunden worden. Höher als damals ist bisher das Wort überhaupt nicht geheiligt worden, so gute, große und reine Gedanken auch die Menscheit seither geprägt hat. Damals wurde das Tiefste im Einfachsten geboren, und die Höhe, auf die Christus die Menschen rückte, als er sie in eine so noch nicht gekannte innige Nähe zur wirkenden Gottheit brachte, ist von ihm so ausgesprochen worden, wie es Worte bis dahin nie vermocht haben, womit Worte zuvor nie begnadigt wurden. Das Vaterunser und die Sätze der Bergpredigt werden bleiben als letzte Hüter des Hortes vom Heile der Menschen, und sie werden immer leuchten am geistigen Horizont, der nie überwunden wird, der erst fallen kann, wenn die Welt vollkommen und die Menschen mit Gott eins werden.

Vor dieser Größe mußte das rhetorische Erbe der Antike schwinden, und doch ist die Teilnahme dafür nicht erloschen. Die Macht der rhetorischen Kunst blieb auch im Mittelalter voll anerkannt als virtuose Disziplin. Das geschah aus mehreren Gründen.

Einmal blieb die Sprache des Mönches und der Kirche die lateinische. Sie war die heilige Sprache. Die Sprachen der Heimat blieben profan. Darum legte auch Karl der Große soviel Wert darauf, daß die Neugetauften und überhaupt alle jungen barbarischen christlichen Völker im apostolischen Glaubensbekenntnis die Worte lernten, durch die das Heil Christi zu erlangen war. Lateinische Worte waren es, die dem Franken und Alemannen fremd klangen, die aber darum um so stärker in ihrer magischen beschwörenden Gewalt empfunden wurden. Von hier aus gewinnt der Zwang zur unverstandenen lateinischen Sprache seinen besonderen Sinn.

Dann aber blieben die Formungen des römischen Rechts noch lebendig, und hier gerade hatte Rhetorik ihre ausgeprägte Geltung. Die Mönche St. Gallens, die Urkunden abfassen mußten, hatten viel mit iuridischen Angelegenheiten (Prozesse mit anderen Klöstern, Streitigkeiten) zu tun. Die Regel Benedikts, nach der sie lebten, war bei aller Wärme im klugen Geist eines römischen Juristen geschrieben. Wort und Recht mußten in ihrem Zusammenhang für das irdische Leben erkannt werden wie Wort und Religion für das himmlische.

Notker der Deutsche lebte das Wort wie nur einer. Er empfand die Macht des Wortes, das von Herz zu Herzen geht. In seinen Übertragungen ist er am lebendigsten, wo er vom Geist des Wortes getragen ihm Heimat in seiner Heimatsprache gibt. Aber er bewundert auch Formsicherheit und kühle Virtuosität. Sie imponiert ihm, wie sie seinen Vorgängern Alkuin und Hraban als innerlich jungen Menschen einer schülerhaften Zeit imponierte. Aber er weiß auch, daß die unmittelbar lebendigen Worte der Künder des Christentums mit ihrer inneren Notwendigkeit größer sind als die zivilisatorisch virtuose Gewalt ciceronischer Beredsamkeit. „Bewundernswerter (als Cicero) sind des Paulus Donnerworte, der die rhetorische Weisheit meidend, an Wucht und Pathos der Rede alle übertraf, nicht durch Virtuosität, sondern durch den heiligen Geist“ [3]). Notker weiß, daß am Anfang die natürliche, aus der Seele geborene Redegewalt steht, ehe sich die Rhetorik als l'art pour l'art entwickelt. „Die naturalis eloquentia blühte, bis ihr durch Ausbildung der Doktrin ihre künstliche Tochter folgte, die fürderhin Rhetorik hieß. Nachdem diese, in der Zeit gealtert, erloschen war, lebte jene von neuem auf [4]).“

Notker denkt da an die freie natürliche Rede im Gedinge und sonstigen Verhandlungen seiner Zeit: „Wir sehen“, so sagt er, „daher heute die meisten (Redner) in dinglichen Angelegenheiten (causis) sich des natürlichen Instinkts bedienen und sie in der Rede so erfahren, daß sie allen leicht auseinandersetzen, was sie wollen. Dabei befolgen sie gar keine Regel der Doktrin [5]).“ Aber daneben, so führt er aus, gäbe es auch solche, die hervorragende zeitgenössische Redner kritisch beobachteten, ihre Art zu reden studierten und nach praktischen Beispielen nun ihrerseits Reden ausarbeiteten, sei es zu freiem Vortrag, sei es zur Vorlesung nach dem Blatt, das andern als Muster diene [6]). Im Politischen, Rechtlichen und Gesellschaftlichen entstand schon wieder eine neue kunstmäßige Rede. Sie hatte keltische und germanische Elemente aufgenommen, aber ihr Wesentliches ruhte auf römischer Fundierung.

Für Notker und seine Schüler werden diese zwei Hauptteile der antiken Rhetorik von Bedeutung: die Formung des Inhaltes und die Technik der Rede an sich.

Formung des Inhaltes: das besagt Darstellung und Behandlung des Stoffes, über den man redet. Man redet aber nach alter Art über Dinge, die die Öffentlichkeit, das Forum angehen: über forensische Angelegenheiten. Rhetorik ist nach dieser Seite Disziplinierung des Rechts.

Die Rhetorik an sich galt für Notker als ein Zweig der Philosophie. Die Philosophie war für ihn herkömmlich-schematisch gegliedert: 1. in die „Physik"-Wissenschaften (Arithmetik, Astronomie, Astrologie, Mechanik, Medizin, Geometrie, Musik); 2. Ethik; 3. Logik. Die Logik teilt sich in „Dialektik" (das enthaltend, was wir heute Logik und Erkenntnistheorie nennen) [7]) und Rhetorik.

Die Dialektik ist die Disziplin, die die Dinge erkennen und bestimmen will, die Rhetorik will sie als erkannte darstellen und aussagen. „Was ist Rhetorik? — Disziplin, die zur Überzeugung befähigt. — Was für ein Unterschied besteht zwischen Dialektik und Rhetorik? — Dialektik ermöglicht das ›Finden‹ der Dinge. Rhetorik befähigt dazu, das Gefundene zu sagen" [8]).

Aber diese landläufige Bestimmung der Rhetorik war noch zu vage. Man empfand es seit Cicero [9]) für notwendig, die Rhetorik inhaltlich noch genauer zu bestimmen. Die Philosophie, sagte man, behandelt allgemeine, abstrakte Fragen [10]), die sich auf ein allgemein menschliches Interesse beziehen: Natur, Gott, Willensfreiheit. Die Rhetorik dagegen stellt sich zur Aufgabe konkrete, persönliche Angelegenheiten, die speziell die Menschheit nicht als überzeitliche Gesamtheit, sondern als momentane Gesellschaft angehen [11]). Wie Notker es ausführt: die Philosophen trachten die Prinzipien des Wahren und Falschen allgemein zu ermitteln, die Rhetoren suchen Wahr und Falsch aus den einzelnen Geschehnissen und dem, was geschehen soll, herauszulösen. „Die Philosophen sollen streben zu wissen, was zu bejahen, was zu verneinen sei, die Rhetoren was zu raten, was nicht zu raten. Jene in gemeinsamer Untersuchung, diese in (getrennter) Rede. Jene fliehend die Menge der Menschen, diese nichts vermögend ohne Versammlung und Menschenmasse" [12]).

In Gerichtsverhandlung und Beratung, „unde souuar dehein einunga ist gemeinero durfto", z. B. im klösterlichen Kapitel bedurfte man die Redekunst auch zu Notkers Zeiten. Redekunst hat — darin leuchtet das Bildungsideal der Alten nach — zur Voraussetzung Kultur und Überlegenheit: „Tarazuo diu chint nehein nuzze sint. nube fruote liute [13])." Natürliche rednerische Begabung genügt Notker nicht. Er hat Freude an urbaner, geschliffener, kunstvoller Rede. Wer im Streit der Worte der alles zuletzt bändigende und beherrschende Meister bleibt, wer den Streit „verzehren" kann, „in dessen Munde findet man rhetorische Süße" [14]). „Wer ist, der diese Süße kenne, daß er nicht gerne dahin eile, wo er sie hört?" [15]) Und Notker erinnert an die „strite" zwischen Äschines und Demosthenes,

denen tausende von Griechen lauschten. „Warum sollen wir dann eigentlich so lustsamer Kunst keine Künder mehr sein“? [16]) Das ist eine Frage, wie sie die Geister der Renaissance später stellten. Das zeigt Freude am Humanismus, an gepflegter ars liberalis. In solchen bei Notker seltenen Aussprüchen, wie dann besonders in seiner Praxis, spürt man deutlich das Hochgefühl auch in den Mönchen: Erbe und Träger der Alten zu sein, nicht im Materialen, wohl aber im Formalen, dem geistig-linearen Raffinement jener Kultur.

Darum legt Notker auch besonderen Wert darauf, daß die Elemente der Rhetorik gründlich von seinen Schülern erfaßt werden. Seine Rhetorik, wie sie uns heute vorliegt [17]), bringt ständig Wiederholungen derselben Dinge (Gliederung der Rede, die „status“ usw.). Aber diese Wiederholungen sollen sich dem Gedächtnis einhämmern. Die Prinzipien der rechten kunstmäßigen Rede, ihre Diskussionsobjekte sollen dem Studierenden in Fleisch und Blut übergehen [18]).

Immer klarer wird die Rhetorik gegen die Philosophie abgegrenzt und so zugleich eine vertieftere Definition möglich: Rhetorik ist eine Disziplin, die lehrt zur Überzeugung Geeignetes zu sprechen und die zur Überzeugung führt [19]). Damit ist ihr methodischer Charakter als solcher erwiesen. Rhetorik lehrt also Methode und zwar Methode der Behandlung von Angelegenheiten der Person [20]) und der Gesellschaft [21]). Es handelt sich um Streitfragen (ob — oder; „Kontroversen“ controversiae) [22]), deren Schlichtung die Aufgabe des Redners ist [23]).

Die Streitfragen und ihre Arten, der Gang der Verhandlung, die Arten des gefällten Urteils (iuridisch, nicht logisch genommen) und seine Begründungen werden ausführlich erörtert. Notker führt dabei ein in Gesetzeskunde, Gesetzesexegese und lehrt scharf begrifflich die strittigen Objekte von allen Seiten zu beleuchten. Wie eine Untersuchung, eine Beratung, eine Darstellung klar durchzuführen sei, wird besprochen. Das Streitobjekt wird durch die Anklage als Problem umrissen. Durch Darstellung der Gegenpartei wird es weiter eindringlich in seinen Voraussetzungen und Umständen beleuchtet. Zur Position und Behauptung tritt die Negation, die Gegenbehauptung. Nun erst ist das Problem als solches lebendig, aber noch oszillierend, schwankend in seinem Für und Wider, trägt in sich die Gegensätzlichkeit des Daseins und verlangt nach Lösung durch die Vernunft. Es soll zur Tatsache, die als solche zu werten ist, erstarren. Notker nimmt für diesen Prozeß das große Beispiel von Orest. Das Problem: wie ist die Tat Orests, des Muttermörders zu

beurteilen? Durch Ermittelung des Für und Wider, Darstellung der Ankläger, Gegendarstellung des Angeklagten wird allmählich das Ganze so geklärt, daß es reif wird zum Urteil.

Diese Beurteilung nun bedeutet das konsequente Zu-Ende-führen der Frage, das methodische Durchdringen bis zur Lösung. Es gilt daher vom Allgemeinen zum Konkreten, zur Aufspürung der letzten feinen Nuancierungen und der sich damit ergebenden Folgerungen zu kommen. Sodann ist festzustellen, ob die durch die Anklage behauptete Tat stattfand oder nicht (coniectura); zweitens ist diese Tat nunmehr endgültig und begrifflich zu definieren (z. B. Mord oder Totschlag — diffinitio). Fand sie nicht statt, so ist die Richtigstellung der Beschuldigung vorzunehmen, unter Umständen die Anschuldigung dorthin zu weisen, wohin sie gehört (translatio). Fand sie statt, so muß entschieden werden, ob die Tat gut oder böse sei (qualitas). Eine Tat kann aber pragmatisch-negotial wie im eigentlichen Sinne iuridisch (iuridicial) beurteilt werden. Bei der iuridischen Beurteilung ist zu unterscheiden, ob diese ohne oder mit Verteidigung (absolut oder assumptiv) geschehen soll. Die Verteidigung hat u. a. noch die Motive der Tat und die mildernden Umstände nachzuweisen.

Die ganze Abhandlung ist hier also, in alter Gepflogenheit der Rhetorik, auf die Notwendigkeiten und Bedürfnisse des Rechtsanwalts, des patronus, eingestellt. Es ist zwar noch ein Stück alte römische Gepflogenheit, die Notker in alledem bietet, Gepflogenheit, die der Zeit der Ottonen nicht mehr in allem entsprach. Aber diese Darstellung erzog den jungen Mönch dazu, eine Tat streng iuridisch zu fassen. Das Römisch-Juristische in der katholischen Kirche wie im Benediktiner-Orden empfing aus solchen Schulungen machtvolle Impulse.

Zugleich erfuhr der Mönch damit etwas vom Geist der Kritik am Gesetz. Er lernte die Schwierigkeiten der Auslegung kennen. Zwischen Schrift und Meinung, Wortlaut und persönlichem Rechtsempfinden klafft oft großer Zwiespalt. Es gibt Gesetze, die zweideutig sind und solche, die einander widersprechen. Es gibt Gesetze mit unklaren Begriffsbestimmungen und solche, die ein besonderes Herausinterpretieren des in ihnen verborgenen Gedankens erfordern. Der geistigen Struktur des juridischen Gesetzes, seinem Teleologischen (tue nicht — damit nicht ...), dem kirchlichen Gesetz von innen her verwandt, kam man mit diesen Studien innerlich besonders nahe. Hier fanden junge Politiker und Diplomaten ihre theoretischen Anfangsgründe.

In diesem juristischen Teil der Rhetorik hat Notker zugleich die Gliederung der Rede eingeflochten: einfach, klar abrißmäßig [24]), auch sie ganz der Schultheorie des römischen Verteidigers entnommen [25]).

Er hat damit die Formung des Inhaltes im Gedanklichen durch die Rhetorik erörtert. Dem zweiten Teil der Rhetorik, der Technik des Redenden im engeren Sinn, hat er weit weniger Raum in seinen Ausführungen geschenkt.

Kurz nur behandelt er die verschiedenen Arten des Redestils. Er kennt deren vier:

1. den schweren römischen,
2. den pointierten, logisch-beweisenden der Griechen überhaupt,
3. den gezierten attischen,
4. den schwülstigen asiatischen.

Das ist eine Stileinteilung, die übernommen ist aus dem Bildungsideal einer schon zu ihrer eignen Zeit innerlich altgewordenen, längst der neuen Generation fremden Kultur [26]). Der iuristische Teil der Rhetorik war da wichtiger; denn die exakte Schulung des Rechtssinns und des Ausdrucksvermögens für Recht konnte hier lernen. Der Redestil dagegen war unzeitgemäß geworden. Stil ist Ausdruck der Seele, und die Christenseele hatte den ihren. Notker schleppt daher die Stileinteilung nur referierend mit.

Lebhaftere Teilnahme findet aber bei ihm, was über den zeitlich bedingten Stil hinausgeht: die praktischen Regeln und Prinzipien für kunstmäßige Rede. Hier ist Notker heimischer, und er verbreitet Heimat durch deutsche Beispiele, die er einfügt.

Da ist zuerst die Inventio: das Sammeln des Materials für den zu behandelnden Stoff (causa). Es handelte sich z. B. um den Streit der Mütter vor Salomo um das eine am Leben gebliebene Kind. Dann hatte König Salomo zunächst die Aufgabe der Inventio: für den Gegenstand die Behandlung zu finden, daß er der Lösung zugeführt werden konnte. Oder: Judith hatte die Ermordung des Holofernes zu rechtfertigen. Hierfür den rechten Grund zu erbringen, ist Sache des Inventio [27]). Notker definiert (ganz nach Cicero): „Die Inventio ist das Aussinnen wahrer oder wahrscheinlicher Materialien, die dem gegebenen Stoff die rechte Lösung geben [28])." Mit der Inventio werden die grundlegenden Gedanken der ganzen Rede, die man vorhat, gegeben. Sie ist entscheidend für den geistigen Kern dessen, was der Redner vorbringt. Sie bedingt das Ingenium, ist die

seelisch-künstlerische Konzeption. Alles Weitere ist dann Ausführung, Technik im eigentlichen Sinne. Sie ist ausschlaggebend. Wie Notker den Abschnitt schließend bemerkt: „So also erkennt man in den verschiedenen rednerischen Ausführungen aller Arten die Inventio, die bedeutsamer ist als alle übrigen Teile der Rhetorik zusammengenommen“ [29]).

Bei der Disposition, der stofflichen Gliederung [30]), fordert Notker sachgemäße Anordnung der einzelnen Punkte. Das Einstudieren (memoria, μνήμη) ist die rechte Erfassung von Gedanken (res) und Worten (verbum). Es wird also psychologisch schon zwischen Gedanken- und Wort-Gedächtnis geschieden. Aber man ist bereits der Zeit völlig entrückt, die ein umfassendes Gedächtnis des ganzen Wissens (nach Art der Veden und Homers) pflegte, die auf mündliche Überlieferung statt auf Bücher baute. Wohl mochten im Volke Sänger alte Helden- und Götterlieder von Mund zu Mund fortpflanzen — der Mensch des Klosters setzt für Gedächtnis das Schrifttum. Er weiß zwar, daß „Vigilien und fleißige Meditationen“ das Gedächtnis schärfen, aber er hält es mit Solinus, dem Notizenkrämer und Polyhistor: Gedächtnis ist etwas Menschliches, Hinfälliges, das Krankheit und Unglück vernichten können. Merkzettel und Niederschrift bewahren den Gedanken. Hier tritt bei Notker stärker Literatentum hervor, während er sonst auf lebendige Rede ausgeht.

Für das gesprochene Wort kommt er auf seine Rechnung bei Behandlung der Elocutio, der Ausarbeitung und sprachlichen Ausgestaltung. Sein Glaube ist, daß erst das rechte Wort „recht kesprache“ den Gedanken löst, das Ganze, was sonst als Möglichkeit verborgen bleibt, ins Licht der Wirklichkeit, der Öffentlichkeit zaubert. Elocutio bedeutet das restlose Herausbringen (e-loqui) des Gedankens; „Ausdruck“ im vollkommenen Sinn ist ihre Aufgabe. Bei ihr denkt Notker besonders daran, daß dies alles schließlich die „Eloquenz“, die vollendete Beredsamkeit heraufführen soll [30a]).

Die sprachliche Ausgestaltung (Syntax, Stilistik, Metrik, Poetik) kennt nach den früheren Rhetorikern [31]) zwei Arten: eine, die darauf ausgeht, durch das einzelne Wort das Gemeinte, den Begriff, den Gedanken unmittelbar und restlos zu erhellen, zu verdeutlichen; und die zweite, in der durch Umschreibung und Fülle, metaphorisch (copulationis ipsius decore) das Gleiche erreicht wird. Dieser zweite Weg bringt erst das anmutige, das neue Welten schaffende, alles in neuen Farben und Lichtern aufblitzen lassende Spiel der Worte, bringt Beweglichkeit, Reichtum, Fülle, Nuancierung, Besonderheit hervor. Man kann sagen,

jenes ist das klassische, dieses das romantische Prinzip der Eloquenz. Das romantische Prinzip verläßt die strenge Notwendigkeit und führt Freiheit und Spiel herauf; freilich, wo es unfruchtbar wird, wo keine beseelte Kultur, keine lebendige Seele dahinter steht, bleibt es nicht mehr von hohem Sinn erfülltes Spiel, sondern wird Spielerei.

Die Quellen aber, aus denen Notker seine Beispiele schöpft, sind, soweit sie der Antike angehören, durchgängig antiquiert und voller verstaubter Kuriositäten. Für gute Ausdrucksweise proklamiert er Ciceros Forderung: „Lateinisch sprechen (dasselbe als wenn wir heute forderten: »Deutsch sprechen!«) und deutlich sich ausdrücken!" Aber diese Forderung im Sinne dessen, der sie stellte, zu erfüllen, ist in der Zeit Notkers nicht möglich. Man weiß gar nicht, wieweit das eigne Latein, das man spricht, im Grunde eine Ironie auf Ciceros Mahnung ist. Man zitiert sardinische, punische, keltische Worte, deren Anwendung von früheren Schriftstellern getadelt war, wendet aber selbst dafür andere an, die einst nicht minder für verpönt galten. Das Aufbringen der vielen Beispiele und Regeln bedeutet verlorene Liebesmüh [32]). Der eine bescheidene Gewinn, der dabei herauskommt, ist höchstens der, daß das Streben nach reinem Latein angeregt und der Sinn für Stil- und Sprachgefühl irgendwie gesteigert wird.

Dieser Sinn für die Sprache kann dann zugleich die erkenntnisvolle Liebe zur Muttersprache steigern. Das war bei Notker der Fall. Sein natürliches Empfinden für die deutsche Sprache hat ihn auch erkenntnismäßig tiefer in sie eindringen lassen. Er, der schon in der Etymologie die Zusammenhänge der Worte lebendig zu erfassen suchte, hätte die erste deutsche Stilistik schreiben, hätte die Kunst der deutschen Dichtung darstellen können. Aber solche Möglichkeit, die der Zeit weit vorausgeeilt wäre, ist nicht verwirklicht worden. Notker hat nur gelegentlich, wohl zur Ermunterung der Schüler, der Kuriosität halber, hinter der sich innige Liebe zur Heimatsprache barg, Beispiele deutscher Stilistik gegeben und uns damit zufällig unschätzbare alte deutsche Verse bewahrt. Das geschah bei der Besprechung sprachlicher Figuren, wie sie die umschreibende „romantische" Elocutio liebt. In dem Spiel der Worte kann Freude erweckt werden sowohl dem Wortklang wie dem Wortsinn nach. Notker bringt für beide Fälle deutsche Beispiele. Mit Wortklang wird gespielt in der Figur „Lexis", „in der allein die Komposition der Worte erfreut". Dafür zitiert Notker aus deutschem Gedichtenschatz:

„Sose snel snellemo
pegagenet andermo.
so uuirdet sliemo
firsniden sciltriemo [33]).“

Ferner die Verse vom Rieseneber:

„Der heber gat in litun
tregit sper in situn.
sin bald ellin
nelazet in uellin [34]).“

Mit Wortsinn aber spielt die Figur „Hyperbole“, bei der es auf den grotesken Inhalt ankommt. Wieder hat Notker ein deutsches Beispiel zur Hand, das jenen Rieseneber weiter mit barockem Humor ausmalt:

„Imo sint fuoze
fuodermaze.
imo sint burste
ebenho forste
unde zene sine
zuuelifelnige [35]).“

Hier ist nicht mehr nur die ursprüngliche Freude an Übertreibung nach Art des Lügenmärchens oder an germanisch-trotziger Lautmalerei, die, wenn sie auch nicht ausgesprochen ist, doch heimlich im Herzen Notkers vermutet werden darf; hier herrscht die kühlere Freude des Erkennenden, des die Zusammenhänge erfassenden Wissenschafters [36]).

Zum Schluß bringt Notker Anweisungen für gute Aussprache und Vortrag [37]). Der rechte Vortrag will „die rechte Haltung der Stimme und des Körpers entsprechend der Bedeutung der Worte und Dinge“ [38]). Gesten, Gebärden, Gesichtsausdruck, Aussprache, Stimmlage müssen zusammenklingen. „Das Vorzügliche des Vortrags besteht aus Klarheit, Festigkeit und Geschmeidigkeit; obwohl dies Gaben der Natur sind, werden sie doch gestärkt durch Mäßigkeit in Speise, Trank und geschlechtlichem Verkehr [39]).“ Zum lebendigen Spiel der Kräfte werden weiter entsprechende körperliche Bewegung, kurze Spaziergänge gefordert. Mimik ist eingehend zu studieren, schauspielerische Exaltation zu meiden. Hier drängt sich die ἀρετή des kühl besonnenen Staatsredners (nicht des Demagogen, Schöngeistes und des Aufgeregten) dem Mönche auf. Das Ideal, das Notker liebt, ist das des Redners von gebändigter Kraft, des Menschen von Verhaltenheit, Schicklichkeit und guter Kultur. Nicht das Äußere soll den Ausschlag geben, keine mise en scène, sondern Klugheit im edlen Sinne, geistiger Gehalt, der mit guter, stolzer Bescheidenheit erfüllt ist [40]).

Hierin zeigt sich zugleich wieder etwas vom besten Alemannentum, das schon bei Notker sichtbar wird: gediegene gesammelte Kraft, die nicht prunken will, aber die weiß, was sie ist. So wird schließlich die römische Lehre von der Redekunst wieder ein Lebendiges: „Sie ist aber verborgen im geheimen wie alle Wissenschaft, das heißt im innersten Herzen [41])." Notker der Lehrer, der tagaus tagein, jahraus jahrein zu den heranwachsenden Klosterknaben und Jünglingen zu sprechen hatte, der in seiner Sprache immer einfach, klar und treffend war, der das schwere Althochdeutsche in den poetischen Schwung der Psalmen, Augustins und der Hymnen des Boethius hinaufzuführen versuchte, wußte von der lebendigen Kraft des weckenden Wortes. Er empfand sie in seiner eigenen Sprache, in der für reich erkannten, geliebten Heimatmundart, er entbrannte für die Kraft des Wortes im Evangelium, von der er sich höher getragen fühlte als von aller Redegewalt der Antike; und er erfaßte doch gern die von ihr übernommenen Lehren der Rhetorik, der „lustsamen Kunst", weil mit ihrer Disziplin und Zucht die noch ungeformten Kräfte der neuen Zeit, der eignen Gegenwart, in erhöhtem Ausdruck gebunden und vereint zu befruchtendem Wirken gebracht werden konnten.

Mittelalterliche Renaissance der Antike war hier Ereignis geworden.

IN DER NACHFOLGE DES ARISTOTELES

„Omnis vita nostra philosophiae disciplinis proficit et usu valet." Alkuin und Notker

Aristoteles und die ihm folgenden hellenistischen und römischen Denker sind die Zuchtmeister der jungen europäischen Völker mit ihrem schwerfälligen, kindlich-gegenständlich gerichteten Geist geworden. „Ein volles Jahrtausend hat diese Schulzeit gedauert, und wie in planvoll pädagogischer Stufenfolge schreitet darin die Beziehung zur Wissenschaft durch die sukzessive Zufuhr des antiken Bildungstoffes vorwärts. Aus den Gegensätzen, die in diesem zutage treten, erwachsen die philosophischen Probleme, und aus der Ausspinnung der aufgenommenen Begriffe gestalten sich die wissenschaftlichen Weltanschauungen des Mittelalters [1])."

Notker ist mit seinen philosophischen Schriften und Übersetzungen Schulmeister und will auch nichts anderes damit, als der Klosterjugend den philosophischen Stoff eindrillen. Er gibt hier nur weiter, was er von anderen empfangen hat. Aristoteles ist ihm durch Boethius nahegebracht. Die sonstige Logik und Erkenntnistheorie, die er ausführt, stammt gleichfalls von spätrömischen Enzyklopädisten, zumal von Capella [2]). Aber er fügt gelegentlich deutsche Beispiele ein; und wie er es alles aufnimmt, auswählt und weitergibt, ist es sein Eigentum.

Für Notker war Philosophie universale Weisheit, die das ganze Leben durchdringend erhöht. Er zitiert ein altes Wort, das von Isidor über Alkuin, den Lehrer Karls des Großen in der Logik, in seine Zeiten gekommen war: „Unser ganzes Leben gewinnt durch die Kenntnisse der Philosophie und durch die Beschäftigung mit ihr" [2]). Philosophie bleibt für ihn, ganz im Sinne von Scotus Eriugena „sapientia studium" [3]), Inbegriff alles Wissens.

Philosophie vermittelt ihm aber nicht Erkenntnis um der Erkenntnis willen. Erkenntnis hat nur Sinn, wenn sie die Seele fördert. Daß jemals Wissen nur um des Wissens willen erstrebt wurde, ist wenigstens für lebendige Zeiten Irrtum. Nur in Epochen automati-

sierten, mechanisierten Wissens, im Alexandrinismus, spätrömischer enzyklopädistischer „Wisserei" wäre solche Forderung begreiflich. Im Erkenntnisdrang der indischen Samkhya-Philosophen, der griechischen Sophisten, eines Sokrates lag brennend die Not der Seele. Philosophie soll zur inneren Freiheit führen. Erkenntnis löst Angst und Verworrenheit, und ihr bestes Ziel ist „Weisheit". Notker hat ein Gleiches im Sinn, wenn er dies das Ziel der Philosophie nennt: „Ehrenhaftes Leben, Kenntnis, wie man recht lebt, Nachsinnen über den Tod, Verachtung der Welt [4])."

„Verachtung der Welt": das klingt mönchisch-asketisch. Es weist auf den Sinnenschein und seine Heillosigkeit im mittelalterlichen Sinne. Daß aber diese Verachtung nur ein Mittel zur Erkenntnis des Essentiellen, Göttlichen sein soll, das bezeugt Notker weiter, wenn er die Philosophie selbst kennzeichnet als „Erforschung der Wirklichkeit, Erkenntnis des menschlichen und göttlichen Wesens" [5]).

Dies sind Notkers fünf Schriften philosophischen Charakters:

1. Von Wesen und Einteilung der Philosophie (das Einleitungskapitel zur „Rhetorik") [6]).
2. Die Teile der Logik [7]).
3. Die Kategorienlehre des Aristoteles in der Bearbeitung durch Boethius (Übersetzung) [8]).
4. Die Lehre des Aristoteles vom Urteil in der Bearbeitung durch Boethius (Übersetzung) [9]).

5) Von den Schlüssen [10]).

Im Letzten lassen sich all diese Schriften auf Aristoteles und seine Weisheit zurückführen. Aber innerlich sind sie von dem griechischen Denker soweit getrennt wie eine Welt von der andern.

Der Hegelianer Carl Prantl schrieb 1855 in seiner vierbändigen „Geschichte der Logik" über das Wirken des Aristotelismus in den spätrömischen und frühabendländischen Jahrhunderten:

„Gerade die feinsten und tiefsten Momente, durch welche die aristotelische Logik mit Recht beanspruchen darf, den eminentesten Erscheinungen der menschlichen Kulturgeschichte beigefügt zu werden, fanden bald nicht mehr das richtige Verständnis. Sondern: nachdem von dieser tief philosophisch gedachten Logik das äußerlich Handgreifliche und mehr technische Material teils herausgerissen und exzerpiert, teils mit leicht erkaufter technischer Fertigkeit erweitert und dann wieder exzerpiert worden war, diente die nun sogenannte Logik fast ausschließlich nur einer Schuldressur, und die hohlsten

Köpfe, welche diese Dressur sich angeeignet hatten, pflanzten dieselbe auf die Jüngeren fort. So kam es, daß in dieser Erbfolge der trivialen Logiker fast jeder nur seinen Vordermann vor Augen hatte, dabei aber mit unbeschreiblicher Naivetät doch Aristoteles als der ursprüngliche Urheber dieser Logik galt [11])."

Dieses harte Urteil gilt nur bedingungsweise. Prantl hat ausdrücklich erklärt, daß für ihn im Verlauf der gesamten abendländischen Kultur „die aristotelische Logik außer der Hegelschen die einzige philosophisch-wissenschaftliche" sei [12]). Mit solchem Maßstab mißt man an sehr wesentlichen Erscheinungen vorbei. Wir wissen heute, daß es verschiedene Mathematiken gibt, die jeweilig aus dem Lebens- und Weltgefühl hervorgegangen sind. Zwischen der Mathematik Euklids und der Differentialrechnung von Leibniz liegen die Unterschiede ganzer großer Kulturen. Auch die Logik, zumal die angewandte, zeigt die Gegensätze verschiedener Welten. Die Logik Alfarabis etwa oder der Byzantiner (wie Psellius) ist grundverschieden von der des Aristoteles, und diese wieder von der eines Thomas von Aquino [13]). All die verschiedenen Logiken aber müssen in ihrer Eigenart gewertet und im Zusammenhang der „Mentalität" der Einzelnen verstanden werden.

I. Von Wesen und Einteilung der Philosophie

Diese Schrift Notkers ist leitfadenmäßig, dogmatisch. Knapp und konzentriert wird hier eine Übersicht über die Disziplinen der mittelalterlichen Philosophie gegeben: „Schüler: In wieviel Teile wird die Philosophie geteilt? Lehrer: In Physik, Ethik, Logik. Sch.: Was ist Physik? L.: Wissenschaft von der Natur ... Sch.: In wieviel Disziplinen wird die Physik geteilt. L.: In Arithmetik, Astronomie, Astrologie, Mechanik, Medizin, Geometrie, Musik. Sch.: Was ist Arithmetik? L.: Wissenschaft von den Zahlen. Sch.: Was ist Astronomie? L.: Gesetz(eskenntnis) von den Sternen, wo sie auf- und untergehen. Sch.: Was ist Astrologie? L.: Bedeutung(slehre) der Sterne: Natur, Macht und Umlauf der Himmelskörper. Sch.: Was ist Mechanik? L.: Kenntnis der Technik bei Metallen, Steinen und Hölzern. Sch.: Was ist Medizin? L.: Wissenschaft von den Heilkuren (curationum) zur rechten Säftemischung und zum Wohlbefinden des Körpers und seiner einzelnen Teile. Sch.: Was ist Geometrie? L.: Disziplin des Messens von Räumen und Körpergrößen. Sch.: Was ist Musik? L.: Einteilung der Töne, Modifizierung der Stimmen,

Modulation des Singens ... Sch.: Was ist Ethik? L.: Moralwissenschaft. Sch.: Wieso Moral-? L.: Weil sie die Mores (Sitten) der Menschen festsetzt. Sch.: In wieviel Teile wird sie gegliedert? L.: In »Klugheit«, »Gerechtigkeit«, »Tapferkeit«, »mâze«. Sch.: Was ist »Klugheit«? L.: Erkenntnis der Wahrheit. Sch.: Was ist »Gerechtigkeit«? L.: Die Liebe Gottes und des Nächsten. Sch.: Was ist »Tapferkeit«? L.: Verachtung von Tod und Teufel. Sch.: Was ist »mâze«? L.: Ehrenhaftigkeit oder (beachte: oder!) maßvolle Bändigung des Lebens. Sch.: Und was ist das Ziel dieser vier? L.: Sie alle vier machen die Tugenden farbiger, häufen Verdienste, besiegen den Teufel, öffnen den Himmel; die erste macht vernünftig, die zweite weckt Liebe, die dritte verleiht den Sieg, die vierte erlegt Maß auf. Sch.: Was ist Logik? L.: Denk-Wissenschaft. Sch.: Wieso Denk-Wissenschaft? L.: Weil sie die Macht des richtigen menschlichen Denken festigt. Sch.: In wieviel Teile wird sie gegliedert? L.: In Dialektik und Rhetorik. Sch.: Was ist Dialektik? L.: Denkdisziplin des Problemstellens, Definierens und Schließens. ... Sch.: Was ist Rhetorik? L.: Disziplin um für bestimmte Dinge zu überzeugen [14])."

In solchen schulmäßigen Ausführungen erscheint die Philosophie doch als universal charakterisiert. Zugleich aber ist bei aller doktrinären Art dieser Zeilen schon zu spüren, wie Philosophie dem Mittelalter lebendige Wissenschaft wird. Die „Philosophie als Magd der Theologie": dieses Schlagwort des Lullus konnte nur eine wissenschaftliche Ära mißverstehen, die hochmütig-beschränkt die sterile, an die Menschen nicht herandringende, sie nicht bewegende „unbefleckte Erkenntnis" für die allein seligmachende hielt. Philosophie und Leben stehen hier bei dem Mönch schon durchaus in einem Zusammenhang, der fruchtbar ist und erst recht fruchtbar werden will.

Zwar ist der Dialog, wie ihn Notker zwischen Lehrer und Schüler bringt, weit entfernt von einem platonischen. Er ist nicht suchend, sondern byzantinisch starr; das Wissen ist schon in Formeln beschworen. Schlag auf Schlag folgen Frage und Antworten. Noch immer in der verkehrten Weise, daß der Schüler examiniert und der Lehrer der Geprüfte ist [15]). Und doch liegt in diesem Formelhaft-Kurzen Sicherheit und Hochgefühl des Wissenden. Die Systematisierungssucht führt zugleich zur Schau über das Ganze, und solchen Überblick brauchen alle Zeiten und Völker, die kulturell lebendig sind. Auch die Inder mit ihrem ausgeprägt religiösen Ge-

fühl haben das ganze Wissen in Sutras systematisiert. Man kam so am ehesten zur alles übersehenden Warte.

Das persönliche Erleben des Stoffes ist dabei stark zurückgedrängt. Die einzelnen Definitionen, wie sie hier bei Notker erscheinen, sind zum Hauptteil spätrömisch; man hört aus ihnen klappernde Magister-Mechanik, entseelende Kompilatorenarbeit heraus. Und doch ist wieder manches, so Sinn und Ziel der Philosophie, groß und gedrungen im Ausdruck gesagt, hat eine Formung angenommen, die auch in späterer Zeit immer bleibt. In der Ethik kommen christliche Anschauungen (Tod und Teufel) hinein. Das alles zeigt deutlich, wie diese Schrift das Merkmal des Übergangs trägt. Die vollebendige Antike hätte man gar nicht vertragen; sie mußte untergehen, ihr Wissen greisenhaft werden, damit es jetzt zusammengedrängt, ins Starre und Dichte systematisiert, den Stoff ergeben konnte, der sich in Jugend wandelte. Alter und Jugend, Weisheit und Lernen sind in diesen Schriften Notkers merkwürdig dicht beieinander.

II. Die Teile der Logik

Notker folgt hier dem herkömmlichen Schema. Aristoteles soll danach fünf Teile der Logik (gemäß fünf seiner Schriften) unterschieden haben: 1. die Lehre von den Gattungsbegriffen (Kategorien); 2. von den Urteilen (Hermeneutik); 3. von den Schlüssen im allgemeinen (Erste Analytik); 4. von den Difinitionen (Zweite Analytik); 5. von den beweisenden Argumenten (Topik). Zu diesen fünf Teilen der Logik stellte man einen sechsten an die Spitze des Ganzen, der die einleitenden Vorbegriffe der logischen Disziplin bringen sollte. Dieser war von Porphyrius, dem Jünger Plotins, und hieß Isagoge „Einleitung“ [16]).

Man liebte im Mittelalter Porphyrius überhaupt sehr. Der Schüler Plotins, des frommen Ägypters und Wiedererwecker Platons im magisch-byzantinischem Lichte, stand einem näher als der Meister selbst. Porphyrius war schülerhaft, unselbständig und elementar. Seine „Einleitung“ fand man als Schulung im Abstrakten äußerst brauchbar. Abstrakt denken fällt jugendlichen Völkern schwer. Darum suchte man bei Porphyrus, ehe man sich an Aristoteles und die heilige Logik selbst wagte, gehörige Schulung. Man lernte durch ihn die berühmten „fünf Begriffe“ (quinque voces) und ihre Bedeutung kennen: Gattung, Art, Unterschied, spezifisches Merkmal, Merkmal überhaupt [17]). Diese Begriffe kommen hernach in der Aristoteles zugeschriebenen Kategorienlehre genugsam vor. Sie konnten nicht faßlich, greifbar

genug den lernbeflissenen jungen Seelen eingeprägt werden. Noch heute ist dieses Werk des Porphyrius das verbreitetste Lehrbuch der Logik im Islam. Selbst in Gedichtform wurden Isagoge und Kategorienlehre gebracht, und der Autor eines solchen Werkes gesteht, er habe diese Form gewählt, um dadurch das Haften der Gedanken in seinem Gedächtnis zu erleichtern [18]).

Nach einer kurzen Charakteristik der Isagoge kommt Notker auf die Kategorienlehre zu sprechen. Sie hat er gut gekannt und übersetzt [19]). Er spricht hauptsächlich von der ersten Kategorie der Substanz, nennt die individuelle Wesenheit d. h. das einmalig Wesentliche im Individuum die „erste Substanz" und scheidet sie von der allgemeinen Wesenheit, der „zweiten Substanz". Die übrigen neun Kategorien nennt er hier (unter dem Einfluß Alkuins stehend) einfach „Akzidentien" [20]).

Besonders interessant und charakteristisch ist hierbei die Art, wie Notker die Kategorie der Relation bespricht und dabei gleichzeitig eine geistige Einstellung zum Arianismus, den er schroff ablehnt, erhellt. Er meint: Relation kann nur dort sein, wo zu dem, was bezogen werden soll, das da ist, was Beziehung ermöglicht. Die Relation „Sklave" kann nicht ohne den die Beziehung erst ermöglichenden Begriff „Herr" sein. „Wenn du den Begriff »Herr« oder »Vater« wegstreichst, so kann auch nicht mehr der Begriff »Sklave« und »Sohn« sein. Daher hat auch Arius gelogen, wenn er sagte, daß der Sohn der Zeit nach später als der Vater sei; denn nach dem apodiktischen Vernunftschluß der Logik muß der Sohn mit dem Vater gleich ewig sein [21])." Daraus zeigt sich der Unterschied im Denken. Die Arianer dachten temporal-kausal. Die Athanasianer, und mit ihnen also Notker, erfuhren ihre Wahrheit von Gott logisch-dialektisch. Es ist dies ein klassisches Beispiel dafür, wie sehr der Aristotelismus die Theolgie durchdrungen hat. Man hat damals aristotelisierend gedacht. Würde man etwa platonisiert haben, die mittelalterliche Kirche wäre von Grund aus anders geworden! Die Philosophie zeigt sich hier, wenn auch nicht als Herrscherin, so doch entscheidend mitwirkend im Theologischen und widerlegt selbst das falsche Schlagwort von der „Philosophie als Magd der Theologie".

Bei der Deutung der Kategorien hat sich Notker bemüht, sinnlich konkret zu erläutern. So heißt es bei der Qualität und Erörterung der Möglichkeiten aus natürlicher Beschaffenheit heraus (potentia naturalis): „Wenn wir die Körper der Knaben gesehen haben, können wir sagen, daß sie in Zukunft Schnelläufer oder Faustkämpfer werden

oder nicht [22])." — Beispiele, die wie dieses antikem Leben entnommen sind, aber auch mit ihrer einfachen Klarheit jeder Zeitepoche angehören können.

Es folgt die Lehre von den Urteilen (Hermeneutik) [23]). Zu ihr gehört das weite Reich der Aussagen. Wort und Aussage sind aber Kernprobleme des Rhetorischen. Hier wurde auch von Notker der Zusammenhang von Logik und Rhetorik besonders stark empfunden und betont [24]).

Der nächste Teil dieser Überschau der Logik skizziert die Lehre von den Schlüssen im Anschluß an die „erste Analytik" (d. h. Analytik des Denkens) von Aristoteles: ohne Kenntnis des aristotelischen Werkes selbst, gestützt auf Angaben, die zuletzt auf Boethius zurückführen [25]).

Ebensowenig hat Notker die eigentlichen Quellen zu den beiden letzten Teilen der Logik gekannt. Er spricht jetzt von den Definitionen [26]) und den Argumenten [27]). Beim Definieren und Argumentieren ist Notker aber in seinem Elemente: Klares Herausarbeiten der Begriffe liebt er über alles. Er untersucht bei allen Beweisen und Begründungen stets die Art der beigebrachten Argumente und widmet ihnen besondere Exkurse in seiner Übersetzung der Consolationes. Doch die Analytik und Topik des Aristoteles, deren Inhalt er hier lückenhaft behandelt, hat er selbst nicht gelesen; auch nicht in spätrömischen Übersetzungen. Er hat nur das darüber gewußt, was er in anderen Autoren las. Warum ging er, der gründliche Geistesarbeiter, nicht auch an diese Werke? Offenbar, weil die in ihm sich manifestierende Seele seiner Heimat, die nur annahm, was ihr gemäß war, noch zu jung blieb, um die geistigen Waffen schon auf sich zu nehmen, die später die Hochscholastik trug.

III. Die Kategorienlehre des Aristoteles

Dagegen hat er die Aristoteles zugeschriebene Schrift über die Kategorien genau gekannt, d. h. in der Fassung, die sie in der lateinischen Bearbeitung durch Boethius erhalten hat; und danach hat er sie selbst ins Deutsche übersetzt.

Ins Deutsche übersetzt! Man bedenke, was das heißen will: Die ersten logischen Schriften in deutscher Sprache nach Notker stammen erst wieder aus dem 16. Jahrhundert und bleiben da zunächst noch kühne, vereinzelte Versuche. Erst im 17. Jahrhundert beginnen mit Thomasius' und Wolfs deutschen philosophischen Vor-

lesungen in Halle die eigentliche Einbürgerung der Logik ins Deutsche. Bis dahin bleibt Logik immer von lateinischer Form getragen[28]). Notkers Unternehmen steht einsam, seltsam, unzeitgemäß, vorzeitig in seinen Jahrhunderten. Es hat vor ihm und nach ihm keinen gegeben, der ein gleiches wagte. Hier ragt der Mönch unbestreitbar weit über seine Epoche hinaus.

Wohl mag es gleich ihm in Klöstern Schulmeister gegeben haben, die deutsche Sprache mit zu Hilfe nahmen, wenn es galt, die Grundbegriffe der Logik zu erläutern. Aber das war doch nur ein gelegentliches Hilfsmittel. Im fortschreitenden Unterricht fiel es fort. Man blieb beim lateinischen Ausdruck. Welch anderes Wagnis aber ist es, deutsche Worte bei solchem Unterricht nicht nur schnell und vergänglich, wie der Hauch des Mundes ist, hinzusprechen, sondern sie schriftlich zu fixieren, ihnen Dauer zu verleihen. Das gesprochene Wort bleibt oszillierend, immer noch irgendwie beliebig; das geschriebene aber wirkt als „gesetzt", entscheidend, definierend. (Weshalb auch in der Menschheitsgeschichte der Schritt von Wort zu Schrift ein sehr kühner und langwieriger gewesen sein muß.) Wenn die sonstigen Magister Deutsch anwandten, blieb es Gelegentliches, Dilettantismus; was Notker hier tat, war gewollte und bewußte Kunst.

Wenn er philosophische Ausdrücke, wie particularis mit „einluzzi", substantia mit „unist", „eht" u. a. wiedergibt, so zeigt sich darin schöpferische Kraft, ein naives, glückliches, starkes Wollen, das Bedeutungen zwingend erschließt und setzt.

Bei allem Tasten, aller Hörigkeit, aller Befangenheit vor der Autorität spüren wir doch bald stärker, bald leiser das anschaulich Zupackende der jungen Seele.

Die Schrift selbst aber ist neben der folgenden *Περὶ ἑρμηνείας* (Vom Urteil) gerade die am wenigsten ausgereifte der gesamten Logiklehre des Aristoteles. „Die Kategorien" waren sicher nicht für die Veröffentlichung bestimmt, sondern beliebige Notizen des Philosophen für Vorträge im Kreise seiner Schüler. Ungleichmäßig, minder Bedeutendes breit ausführend, anderes wieder nur skizzenhaft anmerkend, als Ganzes ein grotesker Torso, an dem sich ohnehin noch viel Unechtes anhing. Trotzdem wurde dieses Werk, wie es war, für Jahrtausende Kanon der Logik.

Gerade das Unfertige, das noch nicht zu Ende Ausgedeutete lockte. Man konnte so nach Belieben weiter ausführen, ausspinnen, eigenes hinzuinterpretieren, umdeuten, mißverstehen, d. h. anders verstehen, konnte herausholen, was der eignen Seele am gemäßesten

war. Das erweisen die unzähligen Bearbeiter, Herausgeber, Erklärer und Übersetzer dieses Buches.

Andrerseits wieder war Aristoteles Kanon. Man wurde hörig. Hörig nicht nur von ihm, sondern auch von denen, die die Werke des Stagiriten ausgearbeitet hatten. Gewisse Interpreten wie Victorinus, Boethius wurden ebenfalls kanonisch. Auch sie wurden wieder von andern ausgeschrieben; aber so, daß die späteren Ausschreiber seelisch selten etwas Neues hinzuzufügen hatten. Sie fanden bereits bei den Vorgängern alles ihnen Gemäße vor.

Auch Notker geht auf die Bearbeitung durch Boethius zurück[29]). Boethius aber ist Kind einer zu Ende gehenden Welt; er ist zivilisatorisch, im Wissen (vom Religiösen wird später die Rede sein) ausbreitend, verbreiternd, verflachend. Er ist schulmeisterlicher Lehrer in logischen Dingen und darum gerade brauchbar für die neue, aufgehende, mittelalterliche Welt, die hierin noch des Präzeptors bedurfte, die mit eigener junger Seele die Greisenweisheit des Aristoteles noch nicht meistern konnte. Es liegt im Charakter endender Kulturen, daß der leiblich-geistige Zusammenhang zerfällt, daß die Gebiete von Kunst und Wissenschaft einzeln, abstrakt, gesondert, scharf begrenzt, umrissen erscheinen. Die Logik steht so bei Boethius für sich, als eiserne Disziplin. Sie ist „Fach", nicht mehr im unmittelbaren, durchbluteten Zusammenhange mit den anderen Sphären der Weisheit. Diese Weisheit ist grau, zitternd, erstarrt, manchmal geradezu kindisch. Aber alte Schulmeister können oft junge Menschen am eindringlichsten drillen!

Also, bei Notker finden wir hier: statt lebendiger Philosophie des Aristoteles dessen Exzerpte und diese Exzerpte zusammengepaßt, ausgeschrieben, zurechtgemacht, schematisiert und schulmeisterlich diszipliniert durch Boethius und seinesgleichen.

Aber der junge tappende „Geist der Zeit" Notkers und seinesgleichen erhält hier seine logische Dressur. Er kann offenbar des Drilles, des Einhämmernden, Übersichtlich-Allzuübersichtlichen, von Grund aus „Klaren" nicht genug bekommen. Darum begnügt er sich nicht mit der herkömmlichen Kapiteleinteilung des boethianisch-aristotelischen Werks, sondern teilt wieder das Einzelne, was in den Kapiteln gesagt wird, in neue Unterkapitel und versieht sie alle mit orientierenden Überschriften, schiebt noch besondere Erläuterungskapitel ein, fügt viele sinnfällig schematisch orientierende Abbildungen und Tafeln hinzu, gibt Krücken über Krücken, ein Drillmittel nach dem andern.

In das Wesen der Begriffe soll die Schrift über die Kategorien als die obersten Gattungsbegriffe einführen. Sie bietet dreierlei: 1. Voraussetzungen, 2. den Hauptteil, der die Kategorien behandelt, und 3. einen Anhang mit Nachträgen.

Die Voraussetzungen bringen Erklärungen, Feststellungen technischer Ausdrücke und Benennungen, Charakteristik verschiedener Arten des Wortes als begrifflichen Zeichens[30]). Zugleich wird schon die Hauptkategorie, die Substanz, eingeführt und das Wesen der von ihr abhängigen Akzidentien beleuchtet[31]).

Die Kategorien: Während Platon in den allgemeinen schaffenden Prinzipien, in den Ideen das letzthin Wirkliche sah, fand Aristoteles dieses Erste aller Wirklichkeiten in dem durch seine Form gesetzten, in sich fixierten Einzelding. Darin erblickt er das Wesenhafte, das Seiende (*τὸ ὄν*), die Substanz[32]). „Das Wesen aber entwickelt sich und verwirklicht sich in den einzelnen Bestimmungen, die teils seine Zustände, teils seine Beziehungen zu anderen Dingen sind. Die Erkenntnis hat daher dies, was dem Dinge zugehört (*τὸ ὑποκείμενον*), von ihm auszusagen, während das Einzelding selbst von nichts anderem ausgesagt werden kann, d. h. im Satze nur Subjekt und nie Prädikat sein kann. Diese Erscheinungsweisen der Substanz oder die über sie möglichen Aussagen heißen Kategorien[33])." Aristoteles zählt nun zehn Kategorien auf. Nach Notkers Bearbeitung ergibt sich folgende Tabelle:

Aristoteles:	Boethius:	Notker:	Beispiel für die Kategorien:
1. Substanz, *οὐσία*	substantia	uuaz iz si	mennisco
2. Quantität, *πόσον*	quantitas	uuio michel	zueielnig
3. Qualität, *ποιόν*	qualitas	uuiolih	albus
4. Relation, *πρός τι*	ad aliquid	ze eteuuiu	duplum
5. Ort, *ποῦ*	ubi	uuare	in loco
6. Zeit, *ποτέ*	quando	uuenne	heri
7. Lage, *κεῖσθαι*	situs	kelegeni	sedet, iacet
8. Zustand, *ἔχειν*	habitus	anahabid	calciatus, armatus
9. Tun, *ποιεῖν*	iacere	tuon	secare, urere
10. Leiden, *πάσχειν*	pati	dolen	secari, uri

Aristoteles selbst hat am meisten Wert auf die Erkenntnis der ersten Kategorie, der Substanz gelegt. Ausführlicher sind dann noch die Kategorien der Quantität, Relation und Qualität behandelt[34]). Die sechs übrigen werden schnell und flüchtig abgetan.

Die Substanz wird weiter geschieden in individuelle Wesenheit (substantia prima)[35]): d. h. das Wesenhafte wird gesehen im Einzelding — und in generelle Wesenheit (substantia secunda)[36]):

das Wesenhafte wird im Generellen, Allgemeinen, der Gattung erblickt[37]). Aber das Grundlegende soll immer die Wesenheit des Einzeldinges bleiben, von der alle Erkenntnis auszugehen hat[38]).

Die Quantität erscheint entweder als ein Kontinuierliches, Stetiges, oder als ein Diskretes, eine in sich abgeschlossene Größe[39]). Diese manifestiert sich als Zahl oder Laut[40]); das Kontinuierliche als Linie, Fläche, Körper, Raum und Zeit[41]).

Als dritte Kategorie wird die Relation charakterisiert: Etwas heißt bezogen, wenn es als das, was es ist, als an einem andern seiend ausgesagt wird[42]). Zugleich folgt eine sprachliche Untersuchung, wie ein Relatives durch Worte richtig auszudrücken sei[43]).

Daran schließt sich die wichtige Untersuchung über „scientia" und „scibile", über aktuelles und potentielles Wissen. Der Gegenstand des Wissens ist vor dem Gewußtsein gegeben. Diese erkenntnistheoretische Tatsache wird im Mittelalter zu einem metaphysischen Problem gemacht und führt zu dem bekannten Universalienstreit, ob die Ideen vor den Einzeldingen bestehen oder umgekehrt: universalia ante res, res ante universalia, universalia in res[44]).

Die Qualität wird in ähnlicher Weise wie die bisherigen Kategorien bestimmt; zunächst eine vorläufige und leere Definition: „Qualität nenne ich das, wonach man so oder so beschaffen genannt wird[45])." Darauf folgt eine Analyse all dessen, was Qualität bedeutet: 1. Eigenschaft und Zustand, 2. physisches Vermögen und Unvermögen, 3. Qualitäten durch Erleiden hervorgerufen[46]), 4. Gestalt. Gegen die Kategorien der Qualität und Relation wird eine Abgrenzung angestrebt[47]) und schließlich das Ganze begrifflich ausgerundet und in den Besonderheiten noch genau klargestellt[48]).

Die übrigen Kategorien werden ganz unaristotelisch flüchtig abgetan. Hier haben die Kompilatoren offenbar keine Exzerpte des Philosophen mehr vorgefunden und haben eine Ergänzung zurechtgemacht, die nur auf früher Gesagtes hinweist[49]). Auch haben sie es sich nicht versagen können, diesem Hauptteil eine Reihe von Erklärungen anzuhängen, womit die sonstigen in den Kategorien gebrauchten Fachausdrücke erhellt werden sollten.

So wurde der logische Katechismus vollendet. Die angehängten Erläuterungen nannte man Postprädikamenta. Darin werden Begriffe wie „Gegensatz"[50]), „Zuvor", „Zugleich", „Bewegung" und „Haben" behandelt. Aber das Gesagte ist meistens leer und bleibt sehr elementar an der Oberfläche[51]).

Der geistige Habitus dieses Werkes, wie es von Notker zuletzt gestaltet vorliegt, zeigt drei große Entwicklungsstufen:

1. in letzter Ferne Aristoteles: die Logik dieses universal abschließenden Denkers ist geboren aus einer Klarheit, die die volle Abklärung und Reife des griechischen Weltgefühls zur Voraussetzung hat. Das körperliche Daseinsgefühl der Antike ist für diese Erkenntniskritik maßgebend, die die Substanz im Einzelding sieht und klar die Verhältnisse der Dinge dieser Erde in den übrigen Kategorien ordnet.

2. in der Mitte die Kompilatoren um Boethius: hier ist die Logik allmählich, aber sicher, zivilisatorisch verflacht; sie ist nicht mehr organisch, sondern systematisch-mechanisch geworden. Das gegenständliche Daseinsgefühl ist längst unsicher, schwankend; um so starrer, advokatorisch-rhetorisch ausbreitend, mit vielen Argumenten und Gründen wird die Position der dahingehenden Seele der Antike äußerlich zu halten gesucht.

3. in unmittelbarer Nähe Notker: Notker macht dies mit dem boethisierten Aristoteles: er zeigt ihn ganz kühl, sachlich, tödlich-vernünftig. Die neue Seele ist unbeteiligt. Es könnte Objektivität sein, wie man einem Feind gegenüber objektiv ist: weil etwa die neue Seele die alte noch nicht zu meistern vermag. Würde sie sich ihr hingeben — sie würde daran sterben. Einst schlug sie blind barbarisch (Vandalismus!) darauf los, weil sie Gefahr spürte. Ihr Barbarentum war notwendig zur Selbstbehauptung. Aber diese Objektivität ist es gar nicht. Denn Notker hat es ja eben nicht direkt mit Aristoteles, sondern mit Boethius zu tun. Und Boethius ist ungefährlich, hat auch Aristoteles ungefährlich gemacht. Ja, Boethius ist sogar (deshalb) beliebt. Er bringt den Stoff, den man beseelt nicht ertragen könnte, entseelt. Der Stoff wirkt so immer noch in autoritativer Wucht. Darum kann Notker objektiv an ein seelisch gleichgültig gewordenes, stofflich hoch bewertetes Werk herangehen. Die Objektivität Notkers ist so merkwürdig gemischt aus Gleichgültigkeit (gegen die vergangene Kultur) und aus Respekt des Lernenden.

Mit dieser inneren Einstellung bearbeitet daher Notker das Ganze: Satz für Satz folgt, und jeder wird mit den Erläuterungen begleitet, die in den beiden Kommentaren des Boethius dazu bereit standen: aber diese Erläuterungen sind aufs Wesentliche beschränkt. Die breite Geschwätzigkeit des Spätrömers wird vermieden. Es handelt sich ja nicht mehr, wie bei ihm, um Verteidigung, um Selbstver-

sicherung der unsicher gewordenen Seele, sondern nur um klare Erkenntnis des Gegebenen.

Das Gegebene aber soll scharf und sicher gesehen werden, damit man ein vollkommenes, in allen Konturen klar aus-gezeichnetes Bild bekommt. Schlüsse werden zerlegt und jeder einzelne Teil überschrieben mit „Obersatz, Untersatz, Schluß".

Prantl hat von Notkers Bearbeitung gerühmt, „daß er (Notker) — merkwürdig selbständig — auf einen einheitlichen innern Zweck der Logik hinsteuert" [53]). Kelle hat das zu widerlegen versucht und gezeigt, wie Notker in seiner Arbeit stofflich überall von Vorgängern (Boethius, Porphyrius, Victorinus usw.) abhängig ist [54]). In der Tat liegt Notkers Selbständigkeit nicht etwa darin, daß er schaffend von Innen her eine neue Logik gestaltet hätte; vielmehr darin, daß er hier von der griechisch-spätrömischen Seele so gut wie ganz innerlich unabhängig war. Notker war in der Behandlung des Stoffes noch nicht schöpferisch selbständig, aber in der Auswahl des Ganzen schon innerlich frei.

Notkers Manier der Übertragung weist hier eine andere Technik auf als in den „Tröstungen der Philosophie". Dort kommt es ihm in erster Linie auf eine sinngetreue Wiedergabe im Deutschen an. Hier ist er wesentlich freier. Er läßt manches ganz unübersetzt und gibt deutsche Erläuterungen statt der Übersetzung [55]).

Bemerkenswert ist die Einführung von Beispielen, die noch nicht bei Aristoteles und Boethius stehen, zumal solche aus christlicher Sphäre: Er bringt den Namen Johannes aus der Bibel bei als Äquivokum (Homonym) für Johannes Baptista und Johannes Evangelista [56]); er spricht von Christen, Laien und Klerikern, und vom Sündigen [57]). Hier fängt die junge Seele an, die fremde Logik mit ihrem Stoff zu erfüllen, im eigentlichen aber noch nicht die Macht zur Wandlung der Logik entfaltend.

Bei Erörterung der Kategorie der Quantität tritt auffallend stark Notkers mathematisches Interesse hervor: Größe wird hier zunächst durchaus noch im antiken Sinne als etwas Greifbares, Begrenztes, Körperliches gesehen und aufgefaßt. Eine Illustration zeigt, wie Linien, die auf einer Tafel gezogen sind, diese in neue Flächen zerlegen, eine andere, wie ein Tuch durch Faltung ebenfalls in verschiedene Flächen zerlegt wird, wie die Falten den mathematisch gezogenen Linien entsprechen. Ein drittes Bild stellt einen Holzklotz dar, der zerspalten ist und zeigt, wie die Spaltfläche des nun in zwei Teile gespaltenen Körpers die „kemein merche", gemein-

same Markierung für diese Teile ist. Ein weiteres Bild zeigt dasselbe an einem in der Mitte gespaltenen Berg [58]). Die Bilder sind sehr naiv, rein linear, noch ohne Perspektive, nur in den Bruchstellen schraffiert [59]). Sie wirken stark schulmäßig, elementar und gehen aufs Sinnlich-Greifbare aus. Hier gibt die Mathematik noch nicht abstrakt-geistige, sondern sinnliche Phänomene.

Und doch tritt bei Notker schon eine Wendung ein. Er weist auf die Serpentinwege seiner Heimatberge hin, auf die weißen Straßen, die das Land durchschneiden, und sieht, wie dadurch Begrenzungen entstehen [60]). Hier geschieht Abstrahieren vom Sinnlichen. Die Landschaft wird unter bestimmten geistigen Aspekten, denen der Flächenkategorie, betrachtet. Die antike Körperlichkeit ist damit bereits entsinnlicht. Man steht bei Notker bereits dicht vorm Vergeistigen des Raumes [61]), vor der Gotik, vor dem faustischen Unendlichkeitswillen [62]). Noch ein anderes charakterisiert das Notkersche Raumgefühl. Es ist noch atomisiert. Es erfaßt in Einzelheiten, noch nicht die Dinge zu einem gemeinsamen Großen zusammenschließend. Hierin hat Notker dasselbe Raumgefühl wie es der „verzettelte" Klosterbau bekundet. Von einem Körper zum andern tastet sich der Geist und gewinnt so das Gefühl der Kontinuität. Aber auch das ist schließlich Vorschule zum schöpferischen Sehen der großen, durchlaufenden Linie des Unendlichen [63]).

Die Kategorien sind für Notker „Wortbezeichnungen" [64]). Dies wie seine ganze Stellung zum Substanzbegriff zeigt, daß er in dem später wichtig werdenden Universalienstreit auf der Seite des Nominalismus steht, wie ihn hernach am ausgeprägtesten Roscelin von Compiègne vertrat. Er folgt nicht denen, die aus dem Timäus heraus noch etwas von Platons Geist erahnen, den „Realisten": daß Gattung und Art, das in ihnen Wesende (universalia) vor den Einzeldingen seien; er folgt vielmehr Porphyrius und anderen Kommentatoren des Aristoteles: Gattung und Art, die allgemeinen Begriffe, sind nur Namen (nomina, voces); wirklich sind nur die Einzeldinge — universalia post res [65]).

Der Sinn des Universalienstreites im Mittelalter ist im Letzten Wille zum getrennten, reinen Geist: Die Realisten sehen das Allgemeine, Abstrakt-Geistige als Motor des Daseins, der die Einzelheiten der Sinnen- und Körperwelt hervorbringt und bewegt. Die Nominalisten lassen über das Dingliche, Konkrete, Einzelne das Allgemeine, Substanziell-Abstrakte, den Geist hinausschießen. Aber beiden ist in all ihrer Verschiedenheit dies gemein: Es handelt sich um das Be-

sonderssein des Geistes. Es ist damit die gotische Trennung von Leib und Geist entschieden. Der Streit selbst dreht sich nur um Priorität und Folge. Aber das Wesentliche ist die metaphysische Sonderung der beiden ewigen Lebenselemente.

IV. Die Lehre des Aristoteles von Aussage und Urteil

Diese Aristoteles zugeschriebene Schrift De interpretatione (*Περὶ ἑρμηνείας*) ist schulmäßig genommen die zweite Stufe im Lehrgang der Logik für das Mittelalter: Im Inhalt ist sie zweifellos tiefer vom aristotelischen Geist durchdrungen als es die Kategorien sind. Doch ist sie in der uns überkommenen Fassung sicher nicht von dem Philosophen selbst redigiert. Dafür sind zuviel Unebenmäßigkeiten, Wiederholungen und Lücken darin [66]).

Die ersten drei Kapitel leiten ein [67]). Nach allgemeinen Bemerkungen über Wesen von Sprache und Wort [68]) wird Art und Sinn des Nomen und des Verb als den Hauptbestandteilen des Satzes erörtert [69]). Die weiteren elf Kapitel des Werkes behandeln dann das eigentliche Urteil [70]). Von der Rede (oratio) im allgemeinen [71]) führt das Buch zunächst zum kategorischen Urteil (oratio enuntiativa [72]). Weiter zu den einfachen und zusammengesetzten Sätzen [73]). Es werden Bejahung und Verneinung und anschließend der Widerspruch (contradictio) behandelt [74]).

Der Widerspruch wird besonders ausgeführt: kontradiktorisch und konträr. Die dabei gewonnenen Ergebnisse werden auf die allgemeinen, unbestimmten, partikulären und singulären Urteile angewandt [75]). Es folgt Besprechung der Sätze mit mehrdeutigem Subjekt [76]) und der entgegengesetzten singulären Urteile über das, was erst in Zukunft sein oder nicht sein wird [77]). Die folgenden Kapitel handeln von weiteren besonderen Modifikationen des Subjekts und Prädikats und den daraus sich ergebenden Folgerungen [78]), ferner von Möglichkeit, Zufall und Notwendigkeit [79]). Das Schlußkapitel untersucht Spezialfälle und Entgegensetzung [80]).

Von der Behandlungsart durch Notker ist hier Neues nicht zu sagen. Es gilt dasselbe, was bei den Kategorien erörtert wurde. Notker ist eher den Kategorien gegenüber noch souveräner. Hier hält er sich strenger an den Text. Er benutzt den kleinen und großen Kommentar, die Boethius dazu geschrieben hat, meidet auch überflüssige, spätrömische Breite. Figuren sind spärlicher eingefügt und

gehen auf Boethius zurück. Auch in dieser Schrift handelt es sich nur um den Stoff, um nichts weiter. In den Kategorien suchte Notker seinen Schülern eine gewisse Übersicht über die Anlage des ganzen Buches zu geben, erklärte, warum dieses und jenes aufgenommen war, um später die Untersuchung fordern zu können. Hier verzichtet er darauf, obwohl es die ziemlich undurchsichtige Ausführung des Werkes gerade erfordert hätte [81]).

V. Die Lehre von den Schlüssen

Es ist diese kleine Schrift Notkers die selbständigste aller seiner philosophischen Arbeiten. Aber diese „merkwürdige Selbständigkeit", die ihr auch Prantl nachrühmt, liegt nicht in der Meisterung des Stoffes: Notker steht hier sogar nicht so über dem Stoff wie sonst. Er kann den Inhalt nicht recht nach seiner Gewichtigkeit gliedern. Hauptfragen erhalten geringen Raum. Nebensächliches wird breit behandelt [82]). Das mag daran liegen, daß er nicht auf den letzten Grund, die sicherste Basis aller dieser Probleme zurückging: auf Aristoteles, sondern zu den hier vieles verflachenden Boethius und Capella als seinen Quellen sich wandte. Aber darüber hinaus gelingt es Notker, „auf einen einheitlichen inneren Zweck der Logik" hinzusteuern. Die Kunst des Schließens, Apodiktik und Dialektik dienen dem einen Zweck: Auffindung der Wahrheit.

Notker sagt: „Wenn die neunzehn Schlußarten der Apodiktik und die sieben der Dialektik gut gelernt sind, so möge man damit wissen, daß sie nütze sind, alle Wahrheit mit ihnen zu erfahren [83])." Gut gelernt: das zeigt wieder das Bedürfnis nach philosophischem Drill. Aber darüber hinaus hebt sich das Bewußtsein, daß man so „alle Wahrheit" erobern kann. Damit ist aber nicht bloß das pedantische Alleswissenwollen einer sterilen Gelehrtennatur gemeint. Es steht dahinter das „geistliche Wissen". „Alles, was die Menschen erforschen können, wird von hier aus erkannt [84])." Die Gewalt des Schlusses, die Macht schließen zu können und so die wahre von der falschen Welt zu scheiden, ist für Notker die große Gabe der Vernunft, die den Menschen weit über die anderen Geschöpfe erhebt: „Tiu maht dero selo gegebin ist. kuot unde ubel zebechennine unde uuar unde lugi. daz ist reda. Tia habendo ist ter man cote gelih [85])."

DIE SPÄTRÖMISCHEN TRÖSTUNGEN DER PHILOSOPHIE

„Per vedere ogni ben dentro vi gode
L'anima santa, che'l mondo fallace
Fa manifesta a chi di lei ben ode."
Dante, Paradiso

Es gibt keinen Untergang. Es gibt nur Übergänge und Wandlungen. Was man „Untergang der Antike" nennt, ist im Grunde nur Übergang. Wenn im Herbst die Blätter fallen, hat sich schon hinter dem fallenden Blattstiel die Knospe für kommenden Frühling gebildet. Das Geheimnis freilich, wie Herbst in Frühling übergeht, wie Greisentum sich in Jugend erneuert, wie alte Völker wieder jung werden gemäß dem Ausspruch Laotszes: „Als Greise werden wir wieder jung" — dies Geheimnis ist ein Unsagbares. Aber es ist eine Tatsache. Das Italien der etrurischen Kultur wandelte sich in das der römischen, wandelte sich in das der italienischen. Als die Antike ihre entscheidenden geistigen Werte verwirklicht hatte, begann unter ihr bereits das Christentum zu keimen. Wer vermöchte je die Grenze zu ziehen? Wer könnte sagen: das ist Neues, Christliches; das ist Altes, Heidnisches? Wir können wohl vom Kern der Antike ausgehen und ihn unterscheiden vom Kern des Christentums; wir können den Machtbereich dieser Kerne durchmessen in seinen Ausdehnungen; aber wir kommen schließlich an eine Grenzsphäre zwischen beiden, wo die Unterschiede zu nicht mehr ausdeutbaren Indifferenzen werden.

In dieser Sphäre, die Christentum und Antike in merkwürdiger, nicht mehr trennbarer Bindung, im Stadium des wechselseitigen Überganges zeigt, ruht der geistig seelische Habitus der Consolationes philosophiae, die der späte Römer Boethius schrieb. Das Werk war ein Lieblingsbuch des Mittelalters. Es stand so sehr auf der Scheide zwischen Spätrömischen und Frühchristlichen, daß dem Mittelalter diese Grenze gar nicht bewußt wurde. Sehr bezeichnend. Denn das christliche Mittelalter, das zunächst schroff und entscheidend die Antithese zur These der antiken Kultur stellte, das alles antike Leben ablehnte und nur deren lebensentleerte

Form noch gelten ließ, fühlte hier bereits christliche Sphäre. Es machte Boethius, den römischen Staatsbeamten alter Kultur, alter Adels- und Senatorentradition, der für alt-römische politische Ideale unter dem Ostgotenkaiser Theoderich sein Leben ließ, zu einem Heiligen und Märtyrer des christlichen Glaubens. Das 19. Jahrhundert der unbefleckten Erkenntnis hat dann in verschiedenen Abhandlungen untersucht, ob Boethius Christ gewesen sei oder nicht. Wenn man dabei von Argumenten ausging wie dem, daß Boethius den Namen Christi in den Consolationes nicht erwähnt, erfaßte man freilich nur Äußerliches. Die Frage, wie weit Boethius innerlich christlich oder heidnisch gewesen, läßt sich nur von Innen her lösen. Das Mittelalter empfand das Christliche in seinem Werke derart, daß Könige, wie Alfred der Große, Mönche und Dichter nicht müde wurden, es in ihre Muttersprache zu übersetzen. Wir wissen heute, daß die äußere Situation des Philosophen Boethius die des Römers war; die innere war ganz nahe der des Christen. Boethius' Wesen aber bekannte sich zu keiner Religion mehr — aus Religion. Dazu war er zu sehr Übergangsmensch, zu verstehend, zu sehr „zwischen den Welten". Er lebte im Chaos der Völkerwanderungszeit zwischen Entscheidungen, von denen keine ganz die seine war. Er war urban, überlegen, vornehm, höfisch kultiviert und auf seinem Weg einsam, weil er ein Übergehender und Übergangener war.

Boethius hat dies Buch geschrieben in Kerkermauern, umdroht von Todesnot; gestürzt aus glänzender Stellung. Er hatte alle äußeren Güter verloren. Keine Lauterkeit der Gesinnung, keine innere Kultur half ihm die äußere Wirklichkeit zu behaupten, die ihm lieb und teuer war, die Welt des kaiserlichen Römers. Er war Opfer des Chaos. So blieb ihm nur die innere Wirklichkeit des Geistes, ihre Ausgestaltung, ihre vollkommene Vergegenwärtigung. Das Ziel seiner Tröstungen war, sich aus alledem einen sicheren Schatz im Herzen zu sichern, um den verderbenden Gewalten des äußeren Lebens gefaßt und stoisch-adlig entgegensehen zu können. Schon diese Grundeinstellung brachte ihn den Christen, die auch auf Erden nicht ihre Heimat hatten, nahe.

Der Einsame, Verlassene baut sich seine Welt auf. Was er bringt, ist nichts Neues. Die Gedanken, die er sagt, sind schon von früheren gesagt worden; die Formen, in denen er sie gibt, sind die alten, auserprobten einer reichen weiten Literatur. Das Ganze trägt den Charakter des Reifen, Späten, Müden, Abendlichen. Aber es ist doch zugleich einmalig und besonders in seiner Individualität. Prosa

und Poesie wechseln. Wissenschaft und Kunst haben sich merkwürdig verbunden. Das Buch ist kühl und innig zugleich, es hat Pathos und Zurückhaltung des kultivierten Menschen. Es ist ganz epigonenhaft, aber weil es in der letzten Ausgrenzung des Epigonentums steht, bedeutend.

Dies ist kurz zusammengefaßt der Inhalt: Boethius erzählt sein letztes inneres Schicksal als ein typisches, wie es jeder Mensch in ähnlichen Verhältnissen erleben könnte. Er, ein Mensch, leidend in einer unbeständigen Welt, sucht nach Halt und Stütze. In der Philosophie wird ihm eine Trösterin, die ihm zeigt, wie alles irdische Glück unsicher und ohne Dauer ist. Sie weist ihn auf ein anderes Glück hin, das Ruhe in Ewigkeit verspricht. Dieses Glück ist das höchste Gut, und das höchste Gut ist Gott. Vor Gott ist das Böse, das uns auf der Erde quält, ohnmächtig; denn die göttliche Weltordnung ist widerspruchslos und vollkommen. Die alles ordnende göttliche Vorsehung und die menschliche Willensfreiheit, die sich zunächst zu widerstreiten scheinen, bilden dort restlose Harmonie, wo alle Unzulänglichkeiten und Nöte des Daseins überwunden sind.

Dieses Werk hat Notker übersetzt und erläutert. Die Erläuterungen entstammen einem Kommentar, den wir nicht kennen, und Notker wird hierbei nicht selbständiger vorgegangen sein, als bei seiner Übersetzung der Psalmen, wo er ganz unter dem geistigen Bann von Augustinus stand. Aber unbeschadet dessen, daß wir Notkers Quellen hier nicht wissen, vermag doch gerade seine Bearbeitung der „Tröstungen“ ein gutes Bild zu geben von der Auffassung und dem geistigen Wirken des Philosophen Boethius im Mittelalter. Im folgenden kommt es darauf an: Bild von Art und Wesen des Werkes so zu geben, daß zugleich Boethius' Besonderheit wie Notkers Stellung zu ihm dabei deutlich werden, daß die Geistigkeit des Spätrömischen in der mittelalterlichen Sphäre transparent erscheine.

Introduction

Das erste Buch ist das dramatischste und ist für das Ganze Ouvertüre und Exposition: Boethius stimmt einen Klagegesang an voll Todessehnsucht und Kummer über sein trauriges Schicksal. Da erscheint ihm eine göttliche Gestalt, die Philosophie. Sie verscheucht die Musen, die den Klagen des Dichters die Worte geliehen haben, und in Rede und Gegenrede wird das Schicksal des Philosophen, seine innere und äußere Lage enthüllt. Sie naht sich als Ärztin,

stellt die Leidensdiagnose des Kranken auf. Ihre Erscheinung wird von Allegorien umsponnen: Sie macht auf den Dichter den Eindruck wechselnder Größe; bald ist es, als habe sie menschliches Maß, bald, als rage sie in den Himmel. Damit soll ihre Beschäftigung mit himmlischen und irdischen Dingen angedeutet werden. Ihr Gewand ist gewirkt aus unverwüstlichen Fäden entsprechend der Unverwüstlichkeit der Argumente. Es war einst köstlich und schön, später aber von gewaltsamen Händen (falscher Philosophen) zerfetzt [1]).

Die Allegorie hält sich sonst bei Boethius in maßvollen Grenzen. Allegorie „sagt anderes", als sie meint. Sie will das Gemeinte dadurch bedeutungsvoller werden lassen, daß sie es mit dem Schimmer des Geheimnisvollen umgibt. Allegorie gibt dem Ding, dem Wesen, dem Begriff eine Form, die weiteste Ausdeutung zuläßt, eben weil diese Form alles und nichts besagt. Allegorisierungssucht ist in Zeiten wirklicher Kultur das Bestreben, die Bedeutung der Dinge zu erhöhen, eine Welt aufzubauen, die überall die Möglichkeit von noch größerem freiläßt. Man denke an die erhabene Art des Mittelalters, die ganze äußere Welt als Allegorie des Göttlichen zu nehmen. Die Allegorien des Barock tragen den Glanz pompöser Herrlichkeit eines zu allgemeiner Erhöhung des Daseins strebenden Lebenswillens. Die Allegorien im zweiten Teil des Goetheschen „Faust" sind eingegeben vom Streben eines kosmisch großen Menschen, der mit ihnen Unsagbares sagbar machen will. Wille nach Bedeutenderem geht durch alle Allegorie; die Größe der Allegorie selbst, das, was durch sie erreicht wird, hängt aber vom Können der Zeit ab. Wo nichts Schöpferisches in einer Kulturepoche mehr vorhanden ist, wird Allegorie zur toten Spielerei, während sie in hohen Bezirken lebendigen Seins zu ewigen Symbolen wird.

Wo Allegorie bei Boethius erscheint, wie bei der Einführung der Philosophie als Göttin, wirkt sie nicht bedeutend, bleibt sie unschöpferisch. Denn: für Boethius sind Dinge und Begriffe zu klar, zu aus-gedacht; sie stehen für ihn zu sehr in der geltenden Auffassung am Ende und haben keine Kraft, Neues zu bilden. Boethius bedarf auch des Allegorischen nicht. Klar Bestehendes und schon längst als solches Geformtes ist klar zu sagen und verlangt keine weitere Verhüllung.

Boethius, reif und müde durch das Leid, ein Spätling stoischer Pflichtideale, ist ein heidnischer Weltmann, dem aber doch die Welt nur in ganz bedingtem Maße noch etwas ist. Er steht an der Schwelle, wo Weltüberwindung beginnt.

Deshalb läßt er auch die Musen, die ihn zunächst in seiner Kerkerwelt tröstend umstehen, durch die Philosophie verjagen. Die Philosophie ruft ihnen das Schimpfwort „Theaterhuren" (scenicae meretriculae) nach.

Das Theater ist in einer Welt starker Religiosität und lebendigen Kultus immer das letzte, was sich an Kunst als Lebensausdruck entwickelt. Das Theater Indiens, die großen attischen Tragiker, die großen Dramatiker des Abendlandes erscheinen erst, als der religiöse Impetus nachgelassen, als die starke Innerlichkeit religiöser Bindung begonnen hat, sich in das Äußere zu wenden. Erst „seit man nicht mehr in die Kirche geht, ist der einzige öffentliche Gottesdienst das Theater" (Grillparzer). Das Theater in seiner Blüte und Ausbreitung ist der (zeitlich) letzte Ausdruck einer gealterten Religiosität in der Kunst. Wie das Alter Be-schaulichkeit, Rückblick und Betrachtung liebt, so sucht eine im Religiösen gealterte Menschheitsgeneration im Theater, in der Schau und Bespiegelung des eigenen Lebens durch die Bretter, die nun im tiefsten Sinn des Wortes „die Welt bedeuten", ihre seelisch letzte, kühle Verbindung mit den immer mehr vor ihr zurückweichenden Quellen des Lebens.

Boethius weist die theatralische Kunst, ja die Kunst der Musen überhaupt von sich. Er hat also schon einen großen Teil des Untergehenden überwunden. Ihm tat Bindung mit dem Absoluten, „religio" schlechthin not. Er lebt im Übergangszeitalter. Wie weit ist es von da noch bis zu den ersten umfassenden religiösen Spielen, weiter dann bis zu den Meistersingern!

Langsam sucht die Philosophie den „Nebel irdischer Dinge" von dem verschleierten geistigen Auge des Dichters zu verbannen. Die Art, wie das durchgeführt ist [2]), wie der Dichter zuerst verstört und trostlos, allmählich zur Lösung seiner gepreßten Seele in Aussprache und Beichte gebracht wird, zeigt psychologisches Verständnis und Erfahrung im Behandeln der Menschen. Literarische Schulung und Beherrschung der Formen lassen ihn dabei auf äußeren Schmuck der Darstellung nicht verzichten. Trotzdem er die Musen vertrieben hat, läßt er doch Philosophie in poetischen Ausdrücken schwelgen [3]).

Der Zuspruch der Philosophie löst in dem Dichter erst Bestürzung aus, so groß, daß er nicht zu sprechen vermag. Erwachen des Menschen, der sich verloren hatte, zu sich selbst. Unter ihren sich immer tiefer einschmeichelnden Worten wird des Dichters Gemüt von der Angst befreit. Er erreicht die innere Meeresstille der Seele, gegen deren sichere Tatsächlichkeit und Wahrheit der anrückende

Unverstand und die Torheit äußerer Feinde nichts vermag. „Fürchte nichts und erhoffe nichts: es steht dann vor dir waffen- und machtlos jede Drohung!“ Tränen lösen zugleich die innere Spannung Der Dichter ruht nun soviel in sich, daß er eine umfassende Betrachtung seiner Lage geben kann.

Bitterkeit des für alles Rechte Eingetretenen und Enttäuschten, des willigen Helfers und Verkannten spricht aus seinen Worten, die konservativ senatorische Gesinnung des alten Römers, der seinen Idealen getreu schließlich in den Verdacht geraten ist, Mitschuldiger an einer nach Ostrom schielenden Verschwörung zu sein. Mit Entsetzen trifft sein Blick, an das mit Kunstwerken geschmückte Studierzimmer gewöhnt, auf die Kerkermauern. Ihn quälen die Ränke des Hofgeschmeißes — „hovegira“ Hofgeier übersetzt Notker die canes palatini — es drückt ihn der Sieg der Intriganten und Bösen über die Sache der Ehrlichen, das Gute wollenden nieder. Er möchte fast an einer göttlichen Weltordnung verzweifeln. Er zitiert Epikur: „Wenn es einen Gott gibt, woher stammt dann das Böse, und woher das Gute, wenn es keinen gibt?“ Warum läßt Gott all das Böse zu? Immer tiefer bohrt sich der Dichter in den Schmerz über Undank und Unrecht hinein. Er fühlt sich äußerlich und innerlich gefesselt, mundtot gemacht, gelähmt durch die Vorstellungen, daß Frevel und nächtig Böses im Hexensabbath triumphieren. Aber in seinem dunklen Drange bleibt er sich des rechten, ihm gemäßen Weges zur rettenden Ruhe doch bewußt. Nachdem er die Qualen auf die höchste Höhe getrieben hat, überwindet er sie zugleich durch seine metaphysische Grundstimmung „Und doch!“, durch seinen Glauben an den Weltschöpfer, zu dem er betet. Der Weg zur vollen metaphysischen Ruhe ist noch weit. Darum gewährt ihm zunächst ein Heilmittel für den Augenblick die lindernde innere Schau der erhabenen kosmischen Ordnung, der durchgängigen weisen Bestimmtheit alles Seins durch die Gottheit Gott hat nur dem Handeln der Menschen Freiheit gelassen, und damit ist die Ruchlosigkeit entfesselt worden:

„O stelliferi conditor orbis
Qui perpetuo nixus solio
Rapido caelum turbine versas
O jam miseras respice terras
Quisquis rerum foedera nectis
Operis tanti pars non vilis
Homines, quatimur fortunae salo
Rapidos rector, comprime fluctus,

Et, quo caelum regis immensum,
Firma stabiles foedere terras [1]).“

In langer Rede läßt sich der Dichter von der Philosophie antworten und sich trösten. Nach Innen gewandt lauscht er der Stimme, die ihm Rettung aus Ziel- und Hoffnungslosigkeit verspricht, horcht er dem Hall, der auf richtigen Weg ruft. Philosophie behält ihr Gebahren als Ärztin und verspricht ihm, die Heilmittel folgerichtig anzuwenden, ihn zur Gesundung, zu voller seelischer Sicherheit zu führen. Der Dichter glaube noch an eine weise, von Vernunft gelenkte Weltordnung; er vermöge nur noch nicht zu sagen, nach welchen Prinzipien an sich Gott die Welt lenke, und was der letzte Sinn der Entwicklung sei. So habe er zwar den Urgrund, von dem alles ausgehe, nicht aber Richtung und Ziel. Dadurch habe er die Bestimmung des Menschen vergessen und sei selbst vor bösen und nichtswürdigen Menschen unsicher geworden.

Das Ziel der Philosophie (und also das des Dichters) ist das Reich nicht von dieser Welt, das ideale, leidlose, das der restlosen Harmonie, was im Grunde alle großen Religionen und idealistischen Philosophien anstreben. Ob Gottesstaat, Nirwana, Sphäre des Tao, Reich der Ideen — in ihrem Letzten bedeuten sie dasselbe: Überwindung dieser leidvoll-chaotischen Welt. Voraussetzung der Überwindung aber ist inneres Befreitsein von der irdisch-allzuirdischer Sphäre. Dazu mahnt Philosophie im Schlußgesang des letzten Buches, und mit ihren Forderungen trifft sie, wenn auch nicht im Einzelnen, der besonderen Formulierung nach, so doch im Spezifisch-Letzten, Allgemeinen, was das Christentum forderte.

Der Dichter, der all das schreibt, ist davon ergriffen; er ist erschüttert, aber ein Erschütterter im Chor des ausklingenden antiken Lebens. Die Epikureischen Worte Horazens

„Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem!“

haben sich ihm ins Stoische gewandelt. Aber es ist nicht mehr die Stoa des römischen Vollmannes, sondern die duldende späte des Epigonen; des nicht mehr eindeutig entschlossenen Catonischen, sondern des toleranten, gelten lassenden Menschen. Der Akzent, der auf der inneren Freiheit von der Erdenwelt liegt, bringt den Philosophen dem christlichen Menschen nahe.

Notkers Übersetzung und Bearbeitung zeigt nicht mehr den einheitlichen Guß eines Ganzen, eines in sich zusammenhängenden Kunstwerkes, das Boethius' Buch darstellt. Es ist ein Schul- und

Studierbuch daraus geworden. Man hört auch hier den Lehrer unterrichten und das Werk Satz für Satz vorlesen, übersetzen und erklären, wenn man Notkers Arbeit liest. Das Werk ist in Abschnitte geteilt, die Satzperioden der Abschnitte wieder sind zergliedert, die lateinische Sprache von deutscher erklärend durchbrochen. Dazwischen schieben sich besondere Exkurse mit längeren Erläuterungen. Das, was Notker daraus macht, ist als Schulbuch wieder ein neues Ganzes.

Notkers Betrachtungweise geht stark auf das Formale aus. Durchgängig beachtet er die Argumentation, mit der Boethius seine Darstellung stützt und legt Wert darauf, daß seine Schüler bei der Lesung zugleich in logischer Schärfe geschult werden. Er unterstreicht all das gern, was weltabgewandte Stimmung bekundet. Boethius ist es wie Notker um metaphysische Fragen zu tun; bei Boethius gehen die Gedankengänge, die sich darum drehen, durch das Medium der Philosophie; bei Notker gehen sie durch das der dogmatisch bindenden und gebundenen Religion. Boethius ist bei alledem weltweit, weltverstehend; Notker ist naiv a priori auf bestimmte Weltanschauung eingestellt und bringt alles das zur Geltung, was dieser Art naheliegt. In seiner Bearbeitung liegt Verengung, aber größere Bestimmtheit. Dort wo in den Ausführungen des Römers der frühere, überlegen-urbane Geist des Welt- und Staatsmannes sich bekundet, mag und vermag der Mönch keine entsprechende Resonanz zu geben. Er übersetzt treu, sachlich, aber er kann nicht die hierfür allein äquivalente Seelenschwingung aufbringen, weil er sie in dieser Art nicht hat.

In den Erklärungen bringt Notker viel Stoffliches, nicht nur aus Freude an Anekdotenkram. Er will den Schülern nicht bloß leere Namen vorführen, sondern Begriffe und Personen lebendig machen. Deshalb wird die Legende von St. Mauritius erwähnt. Statt philosophisch-abstrahierender Zurückhaltung des Boethius herrscht bei ihm religiös-konkrete Auffassung: Seine Interpretation führt Gott ein. Boethius nimmt die Gesetze des kosmischen Waltens als an sich Seiendes, Notker betont ihren Ursprung aus göttlicher Weisheit (Kap. 5). Wer auf vergängliches Gut baut, heißt es bei Boethius, der läßt fallen den Schild und flieht vor dem Feinde. Bei Notker ist es nicht mehr ein einfacher Schild, sondern er bedeutet jetzt „des Willens Kraft und Gottes Zuversicht“ [5]. In der Allegorik geht der Mönch bedeutend weiter als der Römer [6].

Das Weltverneinende wird unterstrichen. Notker betont den buhlerisch-verderblichen Charakter von Komödie und Tragödie. Beide schaden dem Menschen; sie bringen aus dem Gleichmut, erregen Lachen, was der ernste Mönch für ebenso verboten ansah, wie weltliche Trauer.

Das Glück der Erde

Boethius wurde mit seinen „Tröstungen" Lieblingsschriftsteller des Mittelalters wegen den aufs Ewige gerichteten Gedanken, wegen der leichten Faßlichkeit, wegen des durchsichtigen Aufbaus seines Werkes.

Er beleuchtet ein Problem, eine Kernfrage von allen Seiten. Mit einer Ausführlichkeit und Breite, die der Gegenwart oft ermüdend scheint, aber einer kontemplativen Epoche, wie dem Mittelalter gerade besondere Befriedigung gewährte. Frömmigkeit verlangt Verweilen, immer wiederkehrende Betrachtung desselben Dinges bis zur völligen Durchdringung, ein Sich-Spiegeln in Klarheit.

Die Nichtigkeit des Glückes der Erde zu erweisen, ist das nächste Ziel. Es ist zugleich entscheidend; denn es bringt die Wendung herbei, rücksichtslose Abkehr von allem Irdischen, völlige Wendung zum Göttlichen hin. Sie wird mit aller Gründlichkeit, Umsicht, Überlegtheit und Überlegenheit vorbereitet, die Boethius aufbieten kann, Nachdem der Prozeß der Abkehr bis zu dem Grade gediehen ist, daß eine gewisse Sicherheit in der Verneinung des irdischen Glückes erlangt wurde, nachdem der Schüler der Philosophie auf dem von ihr eingeschlagenen Wege bereits im steten Schritt seine Straße weiterzieht [7]), setzt Hinlenkung des Blickes auf das Göttliche ein. Das Absolute, das höchste Gut taucht tröstlich als Leitstern auf, der sich bald zur Sonne auswächst, während unaufhaltsam, unaufhörlich an der restlosen Vernichtung alles irdischen Wertes gearbeitet wird [8]). Bis schließlich dieses Ziel erreicht ist und restlose Hingabe an die Betrachtung des höchsten Gutes erfolgen kann.

Die Durchführung dieser Methodik zeigt wieder besondere Seelenkenntnis. Philosophie packt den Dichter da, wo er erschüttert und unsicher geworden ist: Unbeständigkeit des Erdenglückes, jäher Wechsel von glänzendem Einst und elendem Jetzt hat ihn verängstigt und betäubt. Mit einer gewissen Lehrhaftigkeit, einer leichten Kühle, die aus verhaltener Teilnahme hervorgeht, und der leisen Ironie des Überlegenen hebt die Philosophie an und weist auf das Widersinnige hin, daß man jemanden freiwillig zum Herren wählte, der als wandelbarer, launenhafter Tyrann bekannt sei. Sie zeichnet das Glück in seiner sinnlosen, das Unterste zu oberst kehrenden Weise;

dabei verliert sie immer mehr die Zurückhaltung und versetzt sich schließlich mit Lebhaftigkeit in die Rolle Fortunas selbst, läßt diese für sich sprechen: sie sei Herrin der Glücksgüter, könne schalten und walten, schenken und nehmen, wie sie wolle. Der Gierige werde überdies nie befriedigt, soviel Gutes ihm auch beschieden sei. Boethius bekennt, solange die Worte der Philosophie in seinen Ohren geklungen hätten, habe er sich durch den holden Zauber der Redekunst, „den Honig der Rhetorik und die Süßigkeit des Klanges" getröstet gefühlt (II, 1—9).

Die Loslösung des Dichters vom irdischen Glück wird durch die Überredungskunst der Philosophie, durch Aufbietung aller rhetorischen Mittel weitergeführt. Weil er einmal besessen hat, was so köstlich ist, das Wissen von Gott, kann er, selbst von irdischer Warte aus gesehen, nicht mehr ganz unglücklich werden. Immer reinere, höhere, selbstlosere Glücksgüter, die näher dem Himmlischen liegen und vom Irdischen, Allzuirdischen abrücken, werden genannt: Freude am Gedeihen und Wohlergehen der Kinder, Freude am Sein überhaupt wertvoller Menschen, wie des Schwiegervater Symmachus und der eigenen Gattin (Kap. 19). Zugleich müht sich Philosophie, den Dichter immer sicherer in den wettergeschützten Kreis der Selbstüberwindung zu rücken, wo Welt, Dinge und Menschen um ihrer selbst willen hingenommen werden. Sie sucht ihn abschiedsfertig für alle Fälle zu machen. Dann aber beginnt sie den rücksichtslosen Verbrennungsprozeß aller Glücksgüter der Erde. Es handelt sich um eine zusammenfassende vernichtende Kritik aller irdischen Werte; um so vernichtender, als sie nicht mit dem Fanatismus asketischen Eiferns geschieht, sondern mit der Ruhe des von Wucht der Tatsachen geleiteten Denkens. Es ist die letzte kritische Verneinung der Erdenwerte im großen Stil, die die Antike hervorgebracht hat; mit einer Entschiedenheit, wie sie nur Menschen aufzubringen vermögen, die ganz am Ende und darum reif sind — zu neuem Anfang. Boethius steht auch hier dem Christentum innerlich merkwürdig nahe; denn das Christentum setzt das am „Ende sein" mit dieser Welt voraus. Boethius führt in der Tat zu neuem Anfang, wenn er auch selbst ihn nicht machen durfte, ihn vielmehr — geistesgeschichtlich nicht persönlich genommen — nur verborgen und erahnend in sich trug.

Incipit disputare de rebus ipsis: „Sie beginnt von der Sache selbst zu philosophieren", setzt Notker als Überschrift über den dieses Kapitel einleitenden Abschnitt [*]). Am Ende alles Be-

stehenden, das wert ist, zugrunde zu gehen, entfaltet der Relativismus seine zerstörende Macht. Relativismus raubt den Dingen, die in einer Kultur und Weltanschauung verbunden sind, die Lebenskraft, indem er ihnen ihre Geltung nimmt: Geltung als objektiv Seiendes in einer bestehenden und einmal für gültig erklärten Wirklichkeit. Er ist ätzende Säure, die alles zersetzt und immer dann notwendig ist, wenn eine Wirklichkeit sich in eine neue wandeln will.

Alle irdischen Werte sind relativ, Halt gewährt nur das Absolute: das ist der Weisheit letzter Schluß. Die Erdengüter erscheinen nicht mehr verbunden mit der Urkraft alles Wesenden. Sie sind in sich verkapselte Kerne, die sinnlos in Chaos treiben.

Was ist Schönheit? fragte Boethius. Schönheit liegt in der äußeren Erscheinung, gibt er sich zur Antwort. Ist ein Mensch äußerlich schön, so mag man das Äußere loben. Er bleibt innerlich, was er ist oder — nicht ist. In körperlichen Vorzügen, wie Stärke usw. übertreffen oft Tiere den Menschen. Was sind schließlich menschliche Gewalt und Größe vor den kosmischen Mächten? Ironisch, sarkastisch wird Boethius: Glaubt soviel ihr wollt an die Güter des Leibes! Wofern ihr euch nur bewußt bleibt, daß dieses euer Wunder durch ein kurzes Fieber dahingerafft werden kann. Daß wir den menschlichen Körper schön finden, liegt nur an der Unzulänglichkeit unserer Augen, die nicht bis auf den häßlichen Grund der Dinge dringen [10]). Wie weit ist die Entwertung der körperhaften Schönheit hier gedrungen, wie weit entfernt hat sich hier letzte Antike von der sonnenhaften Augenfreude des klassischen Griechen am schönen Leib!

Reichtum wird entwertet. Reichtum des Einzelnen hat zur Voraussetzung Armut vieler. Reichtum macht den von ihm reich gemachten arm, wenn er ihn im Tode verläßt. Die Güter, die er bietet, bleiben einem im Grund fremd. Edelsteine, kostbare Kleidung, erwählte Speisen, erlesene Dienerschaft, all das sind Dinge, die an sich schön und gut sein können. Aber sie haben ihre Natur für sich, haben sie nicht mit uns gemeinsam. Das besagt: Alles ist relativ und einsam. Weil alles für sich ist, ist es sinnlos, ihm nachzujagen. Wer diesen Gütern nacheilt, weil er glaubt, durch sie befriedigt zu werden, wird erleben, daß sie letzthin nur sich selbst verbleiben, nicht sein eigen werden und ihn ewig gierig lassen.

Äußerer Erfolg wird entwertet. Verlangen danach führt zur Selbstsucht, zu brutaler Vergewaltigung anderer und zum Bösen. Würde und Macht haben in den Händen böser Menschen schon unsägliches Unheil angerichtet. Wären sie absolute Güter, sie könnten

verwerflichen Naturen gar nicht zuteil werden. Beide sind zudem auch relativ verschwindend gering. Alles Tun und Treiben, das die Menschen so wichtig nehmen, wird belanglos vor der Größe des Himmels. Die Dauer des Ruhmes ist bei der kleinen Erdenfläche, über die er sich ausbreiten kann, und bei der Vergänglichkeit aller Zeugnisse in Lied und Stein unsagbar kurz.

Sinnengenuß wird entwertet. Er hat zur Folge Angst, Reue, ekelhafte Krankheiten und ist die gleiche Lust, die auch das Vieh erstrebt. Boethius bringt hierbei Gedanken, die im Mittelalter besonders anklangen: Kinderglück der Ehe bringt genugsam Kummer und Sorgen, die gerade die Kinder selbst bereiten. Liebe gibt zu allerjüngst Leid. Boethius vergleicht die Sinnenlust mit einer Biene, die als Honigspenderin erscheint und zuletzt den schmerzenden Stachel zurückläßt.

Das ganze Erdenleben schließlich wird entwertet durch den Tod. In triumphierendem Abgesang wird seine bittere Macht verkündet, vor der auch der letzte Rest von Erdenglück und Hangen daran zunichte wird.

Der Entwertung folgt das Verwerfen, und so groß ist diese Verdammnis des Irdischen, daß sie die Grundlage bildet für die kommende neue Kultur, die sich dem Erdenwesen gegenüber ganz auf das Absolute zurückgezogen hat. Auch hierin mußte Boethius innerlich der Folgezeit durch und durch gemäß sein. Denn mit dem Abstreifen des Glücksverlangens im Irdischen, der Entwertung alles Erdenhaften steigt herauf die Alleinbewertung des Urgrundes alles Seins.

Aber mit der einmaligen großen Abrechnung mit dem Irdischen kann sich Boethius noch nicht zufrieden geben. Es folgt eine Wiederholung [11]), die nochmals den Wahn aller Erdenwerte der Verneinung preisgibt, um auch das letzte Restchen wegzubrennen, was noch an Erdenglück erinnern könnte. Mit größter Ausführlichkeit wird das durchgeführt. Dem Feinde des Irdischen, dem, der sich auf sanfte Weise zur völligen Erdenabkehr zwingen wollte, konnte die Monotonie und mohnkörnerhaft alle zeitlichen Wünsche einschläfernde Musik nur willkommen sein. Zugleich aber wird der Suchende doch dadurch weitergeführt, daß aus dem Relativismus heraus und hinüber der Weg zum höchsten Gut gewiesen wird. Je hoffnungsloser das Scheinglück der Erde sich darstellt, desto verheißungsvoller dämmert im Dunkeln ein heller und heller werdender Weg auf, der zum Absoluten führt. Jeder erachtet das für wahre Seligkeit, was ihm als das erstrebenswerteste Gut erscheint; um den rechten Weg zu er-

kennen, gilt es die wahre Vorstellung von Art und Wesen des höchsten Gutes zu gewinnen; vor der völligen Mangellosigkeit, Allmacht und dauernden Beseligung dieses Gutes aber schwinden alle Erdengrößen. Hinter ihrem Sturz bleibt allein das Reich, wo alle Unzulänglichkeit ein Ende hat.

Notker, der diese Ausführungen übersetzend und erläuternd begleitet, fügt, weil das rhetorische Element sich stark in den Vordergrund drängt, einen umfassenden Exkurs über Rhetorik ein. Der Stil wird bei Boethius noch geschliffener, kunstvoller. Pathetik wächst. Notker folgt anschmiegend, manches unterstreichend. Der Abscheu vor der unbeständigen Glücksgöttin Fortuna wird bei ihm noch verstärkt, wenn er prodigium mit „egetier" und numen mit „trugetievel" wiedergibt. Christlich ist der von ihm eingefügte Gedanke, daß alle die auf Besseres hoffen dürfen, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgungen erleiden. Umzuwandeln hat er im übrigen keine Veranlassung; das Weltanschauliche noch klarer herauszustellen, ist selbst für den Schulbetrieb nicht nötig, da alles von Boethius so eindringlich und bis ins kleinste ausgearbeitet gegeben ist, daß der Mönch hier nichts hinzuzufügen hat. Um so reichlicher sind dafür sachliche Erklärungen aus dem Gebiete der Logik und Altertumskunde.

Das höchste Gut

Das Bild, das Boethius vom höchsten Gut zeichnet, steht unter dem Aspekt des Neuplatonismus. Soweit hat sich auch der letzte große rückblickende Römer noch nicht bringen können, daß er in der griechischen, der italischen Götterwelt und in Platons Reich der Ideen gleichermaßen Gleichnisse des Göttlichen, Manifestationen des Absoluten erblickt und dargestellt hätte. Dazu fehlt dem Philosophen noch zu sehr die kulturhistorische Einstellung und ihre die Weiten der geistigen Landschaft eröffnenden Perspektivität. Wenigstens hat er es darin nicht weiter gebracht als der Neuplatonismus selbst.

Er ist spekulativer Philosoph und zitiert allerlei logische Schlüsse, die das Göttliche leidenschaftslos-erkenntnismäßig beschwören sollen. Es gibt, so führt er aus, nur ein höchstes Gut. Gäbe es zwei höchste Güter, die miteiander nicht identisch sind, so würde ihnen wechselseitig etwas mangeln. Das eine hätte etwas, was das andere nicht hätte, während doch das höchste Gut mangellos ist. Oder es heißt: Gott ist das höchste Gut. Das höchste Gut aber ist zugleich höchste Seligkeit. Also ist Gott höchste Seligkeit (III, 76).

Ferner: Das Unvollkommene stellt sich als eine Minderung des Vollkommenen dar. Das Unvollkommene existiert aber. Also muß das Vollkommene, von dem sich das Unvollkommene ableitet, auch bestehen. Endlich: alles Wesende strebt zur Einheit. Das höchste Gut ist Einheit. Also strebt alles zum höchsten Gute (93ff.).

Aber diese kühle logische Formung der Gedanken ist im Grunde nur weise Selbstzucht. Hier, wo Gefühl alles ist, sucht der Denker sein übervolles Herz zusammenzuhalten, daß nicht alles in wilden Gefühlswogen zerfließt. Man spürt auch hinter den logischen Formeln die innige Anteilnahme, das Sehnen des Philosophen nach Ruhe in dem, was er als eigentlichen Lebensquell sucht. Zwischen den knappen Sätzen quillt es über an Prosa und Dichtung, die von Begeisterung durchweht ist. Zwischen Abstraktes drängt sich Visionär-Anschauliches bald stärker, bald gedämpfter hinein.

Der Philosophie strömen Gesichte zu von dem Urbild der Schönheit der Weltseele, die ihre Kraft teilt und zwei Welten kreisen läßt: eine höhere, rein geistige und eine sinnlich gebundene. Aus ihr, der schaffenden Gottesmacht, gehen in Abstufungen die hohen und niederen Geister hervor. Welche sich zu ihr bekennen, d. h. die Bindung innig bejahen und sie immer inniger gestalten wollen, führt sie in ihr eigenes Feuer zurück. Wachsend im Guten und in der Erhellung eigener Erkenntnis, bittet der Denker um die Schau des Göttlichen in letzter Klarheit. Das Urwesen, das er jetzt „Vater" nennt, möge sich ihm im Rausch der Ekstase offenbaren:

„Vater, lasse du mich zu den lichten Höhen gelangen,
Sättigen mich am Quell des Guten und, kommend zum Lichte,
Ewig richten auf dich des Geistes beseligtes Schauen,
Räume die Übel hinweg und die Wucht des irdischen Stoffes,
Zeige mir deinen Glanz. Denn du nur bietest den Frommen
Helle, friedliche Rast. Dich schauen ist Anfang und Ende,
Du bist Führer und Kraft und Pfad und seliger Zielpunkt [13])."

In dieser Sphäre verstummen alle Klagen. Zwischen Philosophie und Dichter beginnt jetzt ein Zwiegespräch in Heiterkeit und rein-menschlich gelöster Offenheit, wie es sich immer erst entfalten kann, wenn alle Hemmnisse geschwunden, alle Spannungen beseitigt und restloses Sichverstehen und Zusammenschwingen der Seelen Ereignis wird. Philosophie ist nicht mehr nur Arzt, sie wird führender Freund.

Der Grund ist gefunden, der den Anker ewig hält. Das Göttliche ist Gewißheit geworden. Das Zentrum, um das sich alle Fragen des Ganzen gruppieren, ist erreicht und geklärt. Was nun folgt, ist

Ausbau und Ausklang: Beseitigung aller Widersprüche und Zweifel, die noch vorhanden sind, die aber hier schon den Schlüssel zur Lösung erhalten haben und zugleich ein unvermerktes Wachsen der Seele in immer freundlichere helle Kreise, in denen Schmerzen und Tod alle Schrecken verlieren.

Notker selbst hat diese Partien, die vom höchsten Gut handeln, wieder stark nach ihrer logisch-formalen Seite hin erläutert. Seine Erklärungen zur neuplatonischen Philosophie sind oft zu terrestrisch statt kosmisch. Begreiflich genug in seiner Epoche, die, so sehr sie auch die himmlischen Dinge wollte, noch zu stark bei der im Irdischen gebundenen Kraft stehen blieb (Romanische Art) — abgesehen davon, daß seinem Schulbuch die gegenständlichere Weise von vornherein gemäßer sein mußte.

Das Böse

Der Weg, den Boethius nunmehr einschlägt, ist der typische des religiösen Menschen. Der von Gott Ergriffene sucht zunächst alles Ungöttliche abzustreifen. So wendet sich Boethius, der den sicheren Schatz des Absoluten im Herzen trägt, der entscheidenden Auseinandersetzung mit dem Bösen zu.

Aber die Art, wie er das tut und wie er das Böse empfindet, scheidet ihn ganz vom christlichen Menschen. Er fühlt sich nicht leidend unter dem Bösen, als wäre es in ihm selbst, sondern unter den Bösen, die außer ihm als feindliche Macht ihn bedrängen und kränken. Boethius hat nicht das Gefühl der Sündhaftigkeit des christlichen Menschen und ist hier noch ganz Kind der Antike. In ihm lebt noch die Pflichttreue des römischen Staatsbeamten, die zugleich religiös gebunden war. Er hat in sich noch Wesentliches von der Pflichtethik Catos und ist von jener Lebensstimmung getragen, die in einem für die res publica und ihre Ordnung erfüllten Leben auch eine Rechtfertigung vor den Göttern erblickt. In ihr lebt noch jenes kaiserlich-augustinische Menschentum, für das Arbeit, Hingabe an Staat und Kultus, Dienst, Veneration für die Gottheiten identisch sind. Die Gottheiten sind versunken, das Gefühl aber ist geblieben. Sündig in seinem römischen Sinne hätte sich Boethius nur fühlen können, wenn er diese innere Bestimmung verletzt hätte. Aber er war ja gerade der hohe Staatsbeamte, der in Zeiten, da jenes Ideal im Chaos der Völkerwanderung ertrank, es mit Anstrengung, verbindlich, urban, korrekt aufrecht zu erhalten gesucht

hatte. Dafür war er in den Kerker geworfen worden. Er fühlt sich als römisch-Gerechter.

Es ist die Gerechtigkeit, die einer Welt genügt hatte, die nicht mehr ausreicht und die dem „Untergang" im Sinne des Wandels entgegenreift. (Von ihr ist das Formale im „Römischen Recht" bis heute lebendig geblieben, ihre Seele aber antiquierte). Boethius leidet um ihrer willen den Tod; in ihm aber erfüllt sich ihre Tragik. Nirgends so wie hier vielleicht sehen wir den Menschen Boethius an der Grenze des römischen Menschentums stehen, dicht vor dem Neuen, dem Christlichen, und doch auf dieser Linie entscheidend und eindeutig noch von ihm getrennt.

Das Gefühl von Sündlosigkeit bedeutet immer ein Zu-Ende-sein. Darin liegt die Jugend des Christlichen jener Jahrhunderte, daß in ihm die Überzeugung der Sündhaftigkeit ganz übermächtig ist. Je wuchtiger das Gefühl des Sündigseins den Menschen ergreift, um so mehr empfindet er, wie sehr er noch am Anfang steht, wie groß die Aufgabe vor ihm. Boethius dagegen hat seine Aufgabe gelöst. Sein Leben als Kulturerscheinung genommen und epochal, geschichtlich gefaßt ist Ende und Abschluß.

Seine Betrachtungen über das Wesen des Bösen sind daher auch zunächst mehr reflektorisch als gefühlsmäßig. Erst allmählich durchdringt die Erwägungen der Philosophie starke innere Beteiligung, und dann erwächst eine eigentümliche Seelenstimmung, die wieder nahe an das Christliche heranführt. Er empfindet nicht jüdisch-paulinisch das Dämonische, das mächtig Wirkende als das Maßgebende („Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf"), sondern er bestimmt es aus dem Intellekt heraus. Im Großen bewegt er sich hier also auf der Linie Platon-Spinoza. Das Böse ist für ihn Gegenpol des Guten. Da in diesem Pol die Vollkraft des Seins, der Existenz beruht, so ist das Böse gerade die Nicht-Existenz.

Boethius läßt die Philosophie also erwägen: Gott ist das schlechthin Gute. Er kann alles. Aber er vermag nicht das Böse. Also existiert das Böse nicht.

Die ganze Last der Tatsachen einer bösen Welt wird von ihm überwunden durch den Gedanken, daß dieser Sphäre keine essentielle Wesenheit zukomme. Die letzte Essentia ruht in der Gottheit, in der alle Möglichkeiten beschlossen liegen. Von ihr strahlt sich das Wesenhafte aus im Potentiellen. Je ferner dem Göttlichen, desto schwächer die Macht, je näher, desto größer. Das Böse ist Ohn-

macht, und Ohnmacht wird identisch im Letzten mit Nichtsein. In dem Maße, wie das Gute vollkommen wird, wächst die Unvollkommenheit des Bösen zur Nichtigkeit letzthin sich aus. Gute Taten geschehen aus Macht, böse aus Ohnmacht. Je besser jemand ist, je mächtiger im Guten, desto unmöglicher ist es ihm, das Böse zu tun.

Rast- und ruhelos muß der Böse sein; denn er ist immer auf der Jagd nach etwas, das er nie erreicht: Macht. Er kommt nie zum Frieden, nie zum Wesenhaften, ist hoffnungslos, endlos gequält[13]). Er entfremdet sich selbst immer mehr seinem inneren Kern, entfernt sich vom Menschlichen ins Tierische, verwüstet seine Seele. Daher wird die Welt des Bösen eine stufenweise sich vertiefende Welt der Qualen. Das Böse zu wollen, ist schlimm, es zu können, noch schlimmer, es auszuführen das Schlimmste.

Im Wesen des Bösen liegt zugleich, daß es Strafe ist; es ist Leiden und Gequältwerden im Ohnmächtigen, Nicht-Wesentlichen. Dies Leiden kann zum Stimulans werden, zur Anregung, sich zu besinnen, den Irrweg zu erkennen und zur Besserung zu dringen. Dann wird „Strafe" für den Bösen ein „Gut" der Gerechtigkeit. Indem den in vollem Unglück schmachtenden Bösen ein solches Gut zuteil wird, werden sie dadurch glücklicher. Daher die Höllenstrafen nach dem Tode.

Daß das ungehinderte Vermögen, sich im Bösen auszuwirken, ein Glück sei, können nur die wähnen, die selbst vor Bosheit blind sind. Als mit Blindheit geschlagene verdienen sie das Mitleid der Guten, die einsehen, daß die Bösen der Strafe bedürfen wie der Kranke der Medizin. In solcher Erkenntnis des Wesens und Werts der Strafe wird der Übeltäter keine Verteidiger, d. h. keine Strafmilderer, sondern mehr noch Ankläger und Verschärfung der Arznei fordern. Aber der Weise wird keinen Haß gegen die Bösen hegen.

Das sind Gedanken, die das Christentum gleichermaßen, von Augustin bis Dante durchziehen. Spekulativ-rigoroser als Boethius hat selbst das Mittelalter in Fragen der Strafe nicht denken können. Notker trifft sich daher auch mit Boethius besonders in der Anschauung über die Höllenstrafen: daß sie teils zur ewigen Verdammnis, teils zur Läuterung aus Gnade führen. Überall folgt er in diesem Teile wieder eindeutig dem Römer und bringt reichlich logische, philosophiegeschichtliche, astronomische und mythologische Erläuterungen bei.

Boethius erkennt dabei das Böse als wesentlich mitbestimmenden Faktor in den Wechselfällen des irdischen Seins neben dem Guten

restlos an. Woher aber, fragt er sich, stammt die ungerechte Verteilung der Glücksgüter, des Guten an die Bösen und des Bösen an die Guten? Läßt das nicht den Verdacht aufkommen, als regiere Zufall die Welt?

Vorsehung und Schicksal

Der Ton der Darstellung wird wieder wärmer. Das Abstrakte, Verstandesmäßige tritt zurück; innere Teilnahme am Gegenstand bricht unmittelbarer hervor. Das Böse war Etwas, das den Philosophen nur von außen betraf. Schicksal aber betrifft ihn zu innerst. Schicksal der Welt ist sein Schicksal, und sein Schicksal ist Schicksal der Welt.

Boethius lebt im Schicksal der ausgehenden antiken Kultur und also im Neuplatonismus. Aus neuplatonischem Geiste heraus werden von ihm Schicksal und Vorsehung gedeutet. Wenn das Geschehen im göttlichen Geiste ruht, so ist Gottes Geist selbst mit Vorsehung (providentia) identisch. Schicksal (fatum) dagegen, das bewegende und ordnende Prinzip der Alten, ist ein von dieser Verschiedenes: Vorsehung ruht in Gott, Schicksal ist nur die in den Dingen, ins Sein durch die Vorsehung eingelegte „Disposition". Vorsehung ist allumfassend, Schicksal ordnet nur das Einzelne. Beide hängen so zusammen: jene ist der schöpferische Gedanke, dieses seine Ausführung. Vorsehung verhält sich zum Schicksal wie Ewigkeit zur Zeit, wie Unwandelbares zu Wandelbarem. Vorsehung ist absolute Weisheit. Die Menschen, vom Flusse des Werdens getragen und also unmittelbar in der ausführenden Ordnung des Fatum befangen, pflegen nur dieses zu sehen, nur das Nächste zu begreifen, nicht aber zu bedenken, daß das Nächste abhängig ist durch viele, viele Besonderheiten von jenem einen göttlichen Sein, der Vorsehung. Daher, wenn sie auch diese Ordnung nicht verstehen, sie für willkürlich erachten, so bleibt schicksalsmäßige Ordnung doch als ewiges Gesetz, von der unerkannten Vorsehung diktiert.

Das Schicksal ist als ausführendes Prinzip der Einzelheiten zugleich der Kausalitätszwang. Es arbeitet mit den ihm zugeordneten Geistern. Vieles, so lehrt Boethius ausdrücklich, ist von der Vorsehung und vom Schicksal abhängig, einiges nur direkt von der Vorsehung, so die göttlichen Genien. In konzentrischen Kreisen gleichsam stufen sich, herausgestrahlt aus der Himmelsrose, dem Zentrum der göttlichen Einheit die Wesen der Welt in ihren verschiedenen Ordnungen ab. Je näher dem Zentrum, desto unmittel-

barer sind sie Gottes Geist, desto mehr ruhen sie in der Vorsehung, desto minder sind sie dem Fatum überantwortet. Je ferner von Gott, desto stärker sind sie vom Schicksal gebunden, desto weiter rückt von ihnen die Vorsehung.

Diese Gestaltungsart des Weltbildes bringt in merkwürdiger Weise zugleich Freiheit und Gebundenheit in den Kosmos. Das Universum ist in seinen Werdensmöglichkeiten zwar bestimmt; aber diese Bestimmung läßt noch immer irgendwie Freiheit, Überraschung, neue Wendung, Hoffnung zu. Das Ziel ist immer dasselbe, aber die Wege werden reich und mannigfaltig wie die Gottheit. Die Lockerung ist gegeben durch das „Schicksal", wie es Boethius versteht, das den Kosmos durchdringend ihm eine freiheitliche Fülle verbürgt und das den Einzelnen Möglichkeiten und Hoffnungen beläßt. Und doch ist es das Schicksal wieder, was in der Ferne von Gott hält und was schwindet, wenn der ins Zentrum Strebende sich den oberen Kreisen nähert. Je freier im Schicksal, d. h. je tiefer in ihm befangen, desto ferner zugleich der letzten Seinsbestimmtheit in Gott.

Und doch führt durch das Schicksal, durch die ausführenden guten Geister, die selbst, je näher Gott destoweniger Schicksal und desto mehr Vorsehung sind, der Weg zum Heil. Je heiliger der Mensch wird, desto freier wird er vom Schicksal, desto tiefer von der Seinsbestimmung ergriffen.

Das Schicksal hat bei Boethius etwas von der Angst der Welt, die der Philosoph getrost in Gottes Vorsehung überwindet. Das Herz wird ruhig, wenn es ruht in Gott: man spürt in diesen Ausführungen Vorklänge der katholischen Heiligenharmonie, wo sich Fürbitter zwischen der Gottheit und den Menschen bewegen. Der Dualismus zwischen Gut und Böse, Gott und Teufel, Himmel und Hölle, Freiheit und Gebundenheit, der in der Vorsehung des christlichen Glaubens bald stärker, bald schwächer als weltbewegendes Prinzip erschien, erzeugt auch hier Spannung und Leben.

Hoher Wille, idealistischer Schwung tragen die letzten Partien des vierten Buches. Strenger Ernst des Römertums und Anmut des hellenistischen Wesens paaren sich mit Plotinischer Innigkeit. Wieder stehen wir dicht vor den Pforten einer neuen Welt. Die in aller Ruhe verhalten glühende Gläubigkeit des Einsamen läßt sie erahnen:

„Folgt nun kühn der glänzenden Bahn des Vorbilds!
Wendet niemals müde werdend den Rücken;
Denn wer kühn die Erde besiegt, empfängt zum
Lohne den Himmel."

Willensfreiheit

Der Weg zu Gott ist aufgezeigt. Ihn sehen und ihn gehen können ist aber zweierlei. Ist bei diesem Weltbild, bei der also bestimmten göttlichen Vorsehung, bei dem mit ihr verbundenen Schicksal noch Willensfreiheit möglich? Der heroisch-innigen Gesinnung des Philosophen, der Ruhe in Gott sucht, liegt alles daran, sie zu retten [14]), trotzdem die Tatsache der Vorsehung seine Weltanschauung zwingend bestimmt.

Sein Gedankengang ist diesmal besonders schwierig, kompliziert und umständlich. Er greift voraus und zurück, wiederholt sich und sucht durch das Manöver des Hin und Her, der Vorwegnahme und Ergänzungen seine Ausführungen zu stützen.

Er stellt zunächst die Möglichkeit des freien Willens neben das Faktum der göttlichen Vorsehung. Es ergibt sich daraus eine Antinomie, die der Lösung bedarf (V, 6—24). Willensfreiheit und Vorsehung fallen aber unter die Sphäre der All-Vernunft. Es macht sich eine eingehende Untersuchung des Wesens der menschlichen und göttlichen Vernunft notwendig (V, 25—35). Aus dieser Untersuchung findet Boethius dann den rechten (d. h. für ihn annehmbaren) Sinn der Willensfreiheit, die er nun völlig bejahend entscheidet (V, 36ff.).

Im einzelnen wird dieses dargetan: Es besteht eine grundlegende Verschiedenheit zwischen menschlichem und göttlichem Denken. Des Menschen Denken ist zeitlich, beschränkt und fragmentarisch. Gottes Denken ist zeitlos, unbeschränkt und einheitlich. Wird der Entschluß zu einer Tat von einem Menschen gefaßt, so ist zwar das Geschehen im göttlichen Denken bereits vorhanden, weil in ihm Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eins werden; aber die Tat selbst, wie ihr Entschluß sind damit nicht erzwungen. Die Vorsehung ist wohl ein „Zeichen" des Künftigen, aber nicht seine Ursache. Ein Zeichen zeigt nur an, was ist, bewirkt aber nicht [15]).

Nachdem so gleichsam der innere Knotenpunkt des ganzen Problems erfaßt ist, werden die vielen von hier ausstrahlenden und in ihrem Zusammenhang eben durch diese Fassung bestimmten Geistesfäden gezogen. Diese Fäden spinnen sich aus in des Menschen Geist und finden sich wieder zusammen in Gottes Geist. Das Wesen der menschlichen, der animalischen Vernunft und, im Unterschied zu ihr, der göttlichen Vernunft wird immer tiefer zu begreifen versucht, auf daß so zugleich das Wachsen des menschlichen Geistes in den göttlichen hinein möglich werde.

Die menschlichen Sinne, so läßt der Dichter Philosophie ausführen, können von sich aus nicht über sich selbst, über das Sinnenhafte, Materielle hinaus. Die Vorstellungskraft, auf ihnen beruhend, kann von sich aus nicht zu den Begriffen, der Verstand wieder von sich aus nicht zur Schau letzter Wesentlichkeit und Einheit vordringen. Das vermag allein die Kraft des Geistes. Kant hat das viele Jahrhunderte später das „synthetische Vermögen" genannt. Der Geist vermag es, das von den Sinnen Gegebene zu ordnen, zusammenzufügen und zu trennen, zu erzeugen. In ihm wirkt die Kraft der Ideen.

Aber dieser menschliche Geist ist darum noch allzumenschlich, weil er abhängig ist von den Sinnen. Gottes Geist thront über ihm unendlich, weil er von nichts abhängt.

Und doch gibt es eine stufenweise Bindung zwischen Menschen- und Gottesgeist. Die niederen Tiere besitzen nur sinnliche Wahrnehmung; höhere Vorstellungskraft, Verstand allein die Menschen; ideelle Vernunft nur Gott.

Im Streite der geistigen Mächte würden wir nun naturgemäß den höheren vor den niederen den Vorzug geben; im Kampf der Sinne und der Vorstellungskraft um den Vorrang gegen den Verstand würden wir uns unbedingt für den Verstand entscheiden. Wären wir im Besitz der göttlichen Vernunft, wir würden billigerweise ihr gehorchen und nicht dem Verstand. Denn was der Verstand noch nicht in sich selbst hat, findet er in der götlichen Vernunft, wo sich aller Widerspruch, auch der zwischen Vorsehung und Willensfreiheit, restlos löst.

Das entspricht fast ganz Tertullianischen Gedankengängen und der auf ihn zurückgehenden Weisheit Credo quia absurdum est. Abermals rückt Boethius dicht an christliche Sphäre.

Damit dringt der Philosoph schließlich zum Wesen Gottes vor; mit aller Ehrfurcht und Bescheidenheit, die hier Gebot wird, bringt er seine Gedanken: Gottes Wesen ist alles umfassende Ewigkeit[16]). Des Menschen Wesen aber eine kleine, nur verschwindende Bruchteile der Welt umfassende Zeitlichkeit.

Indem die zeitliche Welt die ewige zu erreichen, d. h. alles zu umfassen versucht, gerät sie in endlose Bewegung und Ruhelosigkeit. So ist sie zwar ständig werdend, fließend, aber nicht wie Gott ewig zu nennen.

Zum letztenmal werden Notwendigkeit und Willensfreiheit in ihrer Antinomik überschaut und ihre Lösung auf diese einfachen und unzweideutigen Formeln gebracht: Es gibt zwei Arten von Not-

wendigkeit: eine absolute, gesetzliche, axiomatische: „Alle Menschen müssen sterben"; und eine kondizionale: „Wenn ein Wesen ein Mensch ist, muß es sterben." Die absolute Notwendigkeit aber ist identisch mit der Schau, die Gott aus eignem Zwang (und also eigner Freiheit) heraus von den geschehenden Dingen hat. Die kondizionale Notwendigkeit bedeutet die Gesetze, die eintreten müssen, wenn bestimmte Voraussetzungen sich erfüllen. So sind einmal die Dinge sachlich notwendig durch Gott: im Axiom; das andere Mal frei durch den Willen der Menschen: in der Tat. Es bleibt dem Menschen somit die Freiheit in der göttlichen Notwendigkeit. Es bleiben Hoffnung und Gebet.

Ob Notker die Glut und Innigkeit in diesen letzten Partien über Vorsehung, Schicksal und Willensfreiheit gefühlt hat, die durch alles Gedanklich-Spekulative hindurchflammt? Gesagt hat er darüber nichts. Seine Erläuterungen und Exkurse gehen wie früher auf sachlich-formale Betrachtungen aus, zeigen nicht erbauliches Weiterschwingen der Seele, wie in der Psalmenbearbeitung unter dem Banne Augustins. Wieder zeigt sich der rein lehrmäßige, wissenschaftliche Charakter des Werkes. Die Sätze, auch die zusammenhängenden hymnischen Perioden der Gesänge, werden wie stets Teil für Teil übersetzt und gleichzeitig erläutert. Manchmal kommen auf eine halbe Zeile Text zehn bis fünfzehn Zeilen mythologische Anmerkungen und sonstige Deutungen [17]). Der Gesamteindruck mußte so verzettelt werden. Hier und da (z. B. IV, 56) bringt Notker Rückblicke und Ausblicke auf Kommendes; sie sind mehr für verstandesmäßige Erfassung des Zusammenhanges, geben aber nicht dem seelischen Hintergrund des Ganzen Raum. Zur Erhebung und Erhöhung der Seele hatte man den Gottesdienst. Bei Boethius wollte man lernen. Daß er einem auch innerlich sehr gemäß war, nahm man stillschweigend und gerne mit. Man wußte davon und brauchte es nicht zu betonen [18]).

Sachlich, wissenschaftlich, begleitet Notker das Buch des einsamen Römers zu Ende. Er hat selbst das Gefühl gehabt, daß Boethius von der Hinrichtung, zwar nicht innerlich, aber äußerlich überrascht wurde, daß er zwar im wesentlichen sein Werk zu Ende gebracht [19]), aber nicht mehr hat abschließen können. Er beschließt seine Übersetzung mit den Worten: „Hier mugen uuir chiesen, daz boetius nah tisemo quinto libro mit temo tode des keirret unard, daz er nemuosa fernemen fone philosophia, diu si simo gehiez haranah zesagenne [20])."

DIE HOCHZEIT DER PHILOLOGIE

„So, hoff' ich, dauert es nicht lange,
Und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn."
Mephistopheles — Goethe

Was Notker einst einer Übersetzung und Bearbeitung für würdig hielt — Aristoteles, Terenz, Hiob, die Psalmen, Boethius — hat durchweg, wenigstens in seiner primären Fassung, Ewigkeitswert behalten. Das Urteil der Jahrtausende, die an diesen Werken vorbeigezogen sind, blieb im wesentlichen dasselbe: es handelte sich um Größtes und Bestes der Weltliteratur. Nur bei einem Werk haben sich Urteil und Einschätzung gründlich gewandelt, bei des Marcianus Capella „Hochzeit der Philologie und des Merkur". Der Afrikaner Capella, ein Zeitgenosse Augustins, hat sich in diesem barocken und abstrusen Werk Appuleius zum Muster genommen. Eduard Norden aber nennt Appuleius den Mann, der „die Sprache entwürdigt" hat und sagt von ihm: „Die römische Sprache, die ernste würdige Matrone, ist zum prostibulum geworden, die Sprache des lupanars hat ihre castitas ausgezogen [1])." Und doch steht Appuleius an Kraft und Können noch hoch über Capella!

Boethius kann man kaum mit Capella in einem Atem nennen. Boethius' Werk ist zwar epigonale Philosophie und das des Capella epigonale Philologie; aber das Wie legt zwischen die beiden Abgründe. Über dem Werk des Boethius liegt noch altrömischer Adel, Vornehmheit und Zucht; das Buch Capellas verrät Zuchtlosigkeit und Geschwätzigkeit. Bei Boethius spüren wir, wie in dem einsamen Gottessucher, der auf alter Straße geht, doch schon Neues an die Pforte der Seele klopft; wir erkennen sein Werk als eines, das im Untergang zum Aufgang führt. Bei Capella finden wir eine Welt, die fast nichts als leerer Popanz ist, Spiel mit Wissen, Wissenskünsten, Worten, Wortkünsten, das im Grunde marionettenhaft bleibt, weil ihm die Seele fehlt. Hier ist die Seele der Antike wirklich dahin und findet keine Brücken zu neuen Ufern.

Und doch hat das Mittelalter dieses Buch geliebt. Seine Jugend war ihm nicht zu schlecht für das Studium des afrikanischen Skri-

benten. Sie sollte sich aus diesem Sammelsurium mythologischer Überladenheit, barocker Ausführungen, schwulstiger überkünstelter Perioden und trocken vorgetragener Lehren ihre Kenntnis von den sieben freien Künsten holen. Denn die Vorliebe für die Nuptiae war im Grunde die Liebe des Überlegenen, der hier gutmütig dulden konnte, weil das Buch als seelenloses nicht mehr zu fürchten war. Hier brauchte man nicht zu bangen, daß der Atem der Antike die studierenden Jungen gefährlich streifen konnte. Man fand nicht Anstoß und Ärgernis. In bunter Fülle ward der ganze Flitterkram vergangener Götterwelt ausgebreitet. Lernende Jugend wie Alter durften daran ihr Vergnügen haben. Jupiter, Juno und die sonstigen allerhöchsten Herrschaften des Olymps mußten ihnen ihre Aufwartung machen; es umgab sie die ganze Gesellschaft der Musen, Planetengötter, Grazien und personifizierten Tugenden wie eine ausgestopfte Kuriositätensammlung. Sogar altitalische, sonst längst vergessene Gottheiten wie der Feldgott Pales tauchten dabei auf. Alles war phantastisch überwuchert von Allegorik. Die allegorisierungssüchtige Zeit fand ein herrliches Feld, an abgelebten, harmlos gewordenen Dingen herumzudeuten und eigne Phantasie zu üben.

Die „Hochzeit" war in St. Gallen und auch sonst im Süddeutschen schon vor Notkers Zeit populär. Herzogin Hadwig schenkte dem Mönch Ekkehart II. eine reich bestickte Albe, auf dem dieses Vermählungsfest dargestellt war [2]). Von alters her gehörten die Schriften des Capella zum Bestand der Klosterbibliothek [3]). Zur Zeit Ottos I. hielt der Italiener Stephan von Novarra zu Würzburg vielbesuchte Vorträge über diesen Dichter [4]).

In Notkers Übersetzung liegen uns nur die ersten beiden Bücher des Gesamtwerkes vor, die von Merkurs Brautfahrt und den Vorbereitungen zur Hochzeit der Philologie berichten. Erst in den übrigen Büchern (III—IX) treten zur Hochzeitfeier die sieben freien Künste, jede in je einem Buch, an, um ihr Wissen herzusagen. Ob Notker auch diese Bücher übersetzt hat, wissen wir nicht. Mit ihrem Inhalt war er jedenfalls vertraut [5]).

Die Art, wie Notker Capella übersetzt, zeigt, was ihn an dem Werke interessierte und was nicht. Er hat das Buch — wenn wir uns auf seine brieflichen Mitteilungen an den Bischof von Sitten berufen dürfen, erst nach den Tröstungen ins Deutsche übertragen. Er war also in der Übersetzungstechnik schon geübt. Und Vorübung war nötig, um diesen Schwulst in Sprache und Gedanken zu bewältigen. Notkers Arbeitsweise war diese: er „schrieb den Satz eines

Urtextes nicht sehr aufmerksam, rein schematisch ab, ohne sich genau über den Sinn des Geschriebenen klar zu werden Denn in diesen dachte er erst mit Hilfe des Kommentars einzudringen“ [6]). Dann übersetzte er und kommentierte. Es kam Notker also nicht (wie bei Boethius) so sehr auf das sprachliche Gewand an, nicht auf Einfühlung und Wiedergabe der Form in dem verdorbenen und verderblichen Stil, als vielmehr auf den Inhalt, den Stoff selber. Stilistische Bemerkungen, sprachliche Erörterungen treten sehr zurück. Bei der Übersetzung des Consolationes spürt man, wie Notker der Sprache nachlebt, wie er ihren hohen Schwung zu erreichen sucht. Bei Capella achtet er nur auf Wiedergabe aller Merkwürdigkeiten des Inhalts. Für das Senil-Skurile des Stils hat er kein Gefühl. Die Zeit des Asianismus und ihres absurden Geschmacks lag ihm und seiner Epoche so fern, daß man sich das Vergnügen am Inhalt über die Form nicht stören ließ [7]).

Das Ganze ist ausgelebtestes Barock. Man kann nicht mehr schlicht und einfach sein, weil das Schlichte und Einfache als das Lebendigste tot ist. Man häuft leere Pracht. Gesten und Gebärden sind nicht mehr durch das ihnen zugrunde liegende Motiv erfüllt, sondern äußere Spielerei. Man könnte auf den Gedanken kommen, es handle sich hier überall um Selbstflucht, wenn nicht die Seele schon so abgestorben wäre, daß sie ihr Am-Ende-sein gar nicht merkt. Man steht dicht am Chaos, ohne es zu wissen. Für den mittelalterlichen Menschen mußte unbewußt diese Situation des lächerlich sterbenden Heiden ein heimlicher Triumph sein.

Merkurs Wahl und Werbung

Das Buch beginnt mit einer Einkleidung der Einkleidung. Die Hochzeitgeschichte Merkurs ist eine Umrahmung des Hauptinhaltes, der Darstellung der sieben freien Künste. Diese Einkleidung ist wieder eingekleidet in ein Gespräch zwischen Capella selbst und seinem Sohn. Capella hat „so für sich hin“ [8]) einen Gesang an Hymenäus gesungen, wie er ihn von der Göttin Satira gelernt hat, und darin geziert und galant Hymens alles bezwingende Macht und seine Reize dargestellt. Sein Sohn fragt ihn, den in Amt und Würden ergrauten Vater erstaunt, warum er solche „unpassende Nichtigkeiten“ vortrage. Worauf Capella ihm erklärt, er habe in der Erinnerung an Stunden, die ihm die Poesie, die Göttin Satira, verkürzt habe, diese Verse gesungen. Wenn er, der Sohn, Neigung habe, Näheres

zu hören, wolle er ihm die Geschichte — „das spel", verdeutscht Notker — erzählen.

Diese Einkleidung versucht, dem Ganzen den Charakter der Improvisation, einer Gelegenheitsdichtung, zu geben, die sie nicht ist. Aber das ist für die Schwulstnatur des Werkes kennzeichnend: Schweres wird gegeben, als sei es leicht, und umgekehrt. Die Verzerrung der wirklichen Ponderabilien des Geschehenden ist ein Zeichen der Auflösung. Einkleidung wissenschaftlicher Stoffe in Form der Schachtelerzählung war schon bei den Indern beliebt. Man denke an den Hitopateśa, die „freundliche Belehrung". Aber bei den Indern ist dort wirklich alles von Poesie durchtränkt. Bei Capella bleibt ein Durcheinander poetischer Motive und prosaischer Elemente, die zu keiner einheitlichen Bindung kommen. Hier handelt es sich um komisch-galant-groteske „Belehrung".

Danach erst hebt die Erzählung selbst an, im Grunde also die zweite Einkleidung. Alle Götter lieben Ehe und Ehefrau; der Höllenfürst, der Meeresgott, der Kriegsgott Mars sind nicht minder Freunde der Ehe wie Saturn, der zweigesichtige Janus und Osiris.

Bei der Nennung der Gottheiten beginnt Capella enzyklopädisch und wahllos mit seinem Wissen zu prunken. Alt- und spätgriechischer, ägyptischer und römischer Mythos gehen ihm bunt durcheinander.

Da beschließt auch Merkur zu heiraten. Bisher hat er immer nur anderen zu Diensten gestanden. Jetzt will auch er genießen. Seine Mutter Maia bestärkt ihn in dem Entschluß: er sei noch ohne Kind und stehe in kräftiger Jugendblüte. Geziert-lüstern und zugleich kalt-spottsüchtig beschreibt Capella Merkurs Schönheit und seine ihn halbnackt lassende Kleidung.

Eine Anzahl Göttinnen erscheinen dem Jüngling begehrenswert; vor allem Psyche, deren Reize aufzuzählen allein drei Seiten des Notker-Capellaschen Werkes ausmacht. Von stofflicher Ökonomie ist keine Rede. Manches wird auffallend schnell übergangen und kaum gestreift, manches wieder wird breit, über Gebühr verweilend ausgeführt. Das Vergnügen an der Allegorie führt den Pinsel, dazu eine gewisse greisenhafte Sinnlichkeit; für Notker gibt es nach Herzenslust zu deuten: wenn Jupiter seiner Tochter, der Ewigkeit, das Diadem vom Haupt nimmt und es Psyche aufsetzt, so bedeutet es, daß er ihrer Weisheit unvergängliche Dauer schenkt. Die Kopfbinde, Ehrengabe der Juno, besagt, daß der Verstand (ratio) die Haare, die die Tugenden darstellen, zusammenhält. Kopf- und Busentuch, die

Minerva der Psyche gibt, weisen darauf, daß sie innerlich voll Weisheit sei, mit Liebe gegürtet und durch Mäßigung gebändigt. Apollo verleiht Psyche Weissagekunst, Anie, die Göttin des Erinnerns, den Spiegel des Wiedererkennens, Vulkan ewiges Feuer. Ihre Reize aber werden durch Aphrodite kultiviert mit Salbenduft und Verleihung süßen Atems. Aphrodite weckt ihren Sinn für Gold und weiblichen Schmuck, schläfert sie mit Kinderspielzeug ein und legt an ihre Scham Geilheit weckende Lust. Merkur selbst hat ihr einen schnellen Wagen geschenkt zum Zeichen ihres Vermögens, den Willen rasch bald auf himmlische, bald auf irdische Dinge zu lenken, die Göttin des Gedächtnisses reicht ihr goldene Fußfesseln; denn die Erlebnisse der Seele werden durch die Erinnerung festgehalten.

So ausführliche Beschreibung, wie man sie höchstens von einer Hauptperson des Werkes erwartet, steht um ihrer selbst willen da. Es heißt weiter, daß Psyche von Merkur vergebens umworben werde, da sie schon in Amors Liebesbanden liege. Auch Notker findet die etwaige Verbindung Merkurs, des Gottes der Rede, mit Psyche unpassend: „Weil wie Martianus selber in seiner Rhetorik sagt, die Redekunst nicht bestehen kann mit sinnlicher Leidenschaft, noch ihre Verbindung mit der Maßlosigkeit [9])." Darum rät die Göttin Virtus dem Ehekandidaten, den Sonnengott Apollo aufzusuchen und seinen Rat zu befolgen [10]). Apollo gehe ihm, Merkur, auch im kosmischen System voran. Virtus als Führerin oder Lehrerin, ein ungemein beliebtes Bild, das nach Jahrhunderten noch im Barock des Rubens wiederkehrt! Wieder kann Capella in Gelehrsamkeit prunken; denn nun werden alle möglichen Kultstätten Apolls hergezählt, wo Merkur und Virtus den Sonnengott suchen. Aber mit all dem Wissen wird kein Leben in alten Tempeln aufgedeckt. Capella selbst spricht nur von vermoderter Pracht, die die Würmer fressen und dürren Lorbeerblättern [11]). Apollos Reich selbst ist wieder üppig von phantastischer Allegorik umwuchert: wie im Reiche der Mütter sind hier alle Schicksale der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vereint, die bald gehen, bald kommen. Der Wind rauscht in den Bäumen des Haines und die Klänge seines Rauschens entsprechen der Harmonie der Sphären. Merkur weist der Virtus die Himmelsströme, die sie überschreiten müssen: den kalten, nebelreichen Strom Saturns, den silberweisen, ruhigen Jupiters, den rötlich feurigen, schwefeldampfenden des Mars, den goldenen, viele Nebenströme mit sich führenden Lauf der Sonne, den Strom der Venus, der reiner ist als Bernstein oder Smalt, die Ströme des Merkur und des Mondes, die an Umfang und Farbe

einander sehr ähneln. Nach diesen Wassern, zumal dem Flusse der Venus strebt die Schar der menschlichen Schicksale. Die einen werden von Duft und Rauschen der Ströme, andere von ihrem Wohlgeschmack angelockt und wünschen darinnen zu baden. In den sieben Strömen wird der Menschen Lebensgeschick gebraut. Durch die wechselseitige Mischung der Flüsse werden die Schicksale getrieben, und allen werden ruhige und stürmische Wellen mitgegeben. Womit angedeutet werden soll, daß das Leben der Menschen ein nur von Ruhe- und Erholungspausen unterbrochener, andauernder Kampf sei.

Die Erzählung spinnt sich weiter, immer in zwei Schichtungen. Die obere birgt Fabel, Mythisches, die untere gemeinte Moral und Wirklichkeit. Die beiden Gottheiten finden Apollo auf einem Thron sitzend, um sich vier Gefäße, die er bald auf-, bald zudeckt. Das eine Gefäß ist aus Eisen, das andere aus Silber, das dritte aus Blei, das vierte aus Glas; das eiserne enthält die Glut des Sommers, das silberne die Heiterkeit des Lenz, das bleierne die kalten Nebel des Winter, das gläserne die durch die Luft wehenden Samen des Herbstes und heißt „Brüste der Juno“ [12]).

Aus den vier Gefäßen mischt der Sonnengott gesunde und Krankheit erzeugende Wetter. Virtus begrüßt ihn mit jenem homerischen Vers, durch den man die von dem Gotte drohenden Gefahren glaubte bannen zu können [13]). Bei Capella aber ist das Zitat Literatur und Aberglauben gewordene Religiosität.

Auf Konvention, Höflichkeit und Sitte wird immer geachtet. Die Rhetorik sucht sich stets elegant, galant und prächtig zu geben. Aber die Absicht und das Gemachte bleiben überall deutlich. Apollo empfängt Virtus und Merkur ehrfurchtsvoll mit einer Rede über die Schicksalsgewalt der Götter [14]). Er weiß schon, was Merkur will, und gedenkt, seinen Wünschen Befriedigung zu verschaffen. Er kennt eine mit dem Parnaß geistig verbundene Jungfrau, die alle Geheimnisse des Tartarus und der Hölle versteht. Sie beherrscht sogar die Götter und ist einer Vermählung mit dem Götterboten durchaus würdig. Aber bis zum Schluß seines oratorischen Ergusses nennt Apoll den Namen nicht. An solchem formalen Raffinements hatte man sein Vergnügen. Schließlich erfahren die Fragenden doch, wer denn die Gepriesene nun eigentlich ist: die Philologie. Darob große Freude der Virtus, die in Philologie eine Verwandte und eine Mäzenatin der Psyche erkennt. Merkur ist von dem Vorschlag des Bundes begeistert. Philologie habe seinen Hagestolz vertrieben. Er bitte Apollo um Beistand, wenn er sich die Einwilligung Jupiters hole.

Virtus unterstützt seine Bitte. So machen sich alle auf. Merkur als Götterbote fliegt (traditionelles Bild) voran, Virtus erhebt sich, Apollo folgt im Wagen. Als die Götter vorüberziehen, wird es Frühling auf der Erde. Land leuchtet von Blumen, himmlische Sphären ertönen besonders süß und hell. Aber die anmutige Schilderung wird sogleich von Geschmacklosigkeiten zerstört: Die Musen begleiten Apollo durch die Lüfte, sitzend auf singenden Schwänen.

Gefühl für Maß, Einheitlichkeit, für in sich ruhender Schönheit ist eben nicht mehr vorhanden: Unruhe durchflackert alles, Bilder überwuchern sich. Bei Zeus angekommen, wendet sich Apollo zunächst an Juno, diplomatisch vorbauend, auch galant dem schwächeren Geschlecht den Vorrang gebend, und bittet sie um Beistand. Mit einer Captatio benevolentiae wendet er sich dann an den Himmelskönig. Er erinnert ihn daran, daß Wohlwollen einer der Grundzüge Zeus' sei, und eröffnet ihm, daß sein Sohn Merkur die „virgo doctissima", wie Notker übersetzt, die „gelehrte Dirne Philologia" ehelichen will. Er empfiehlt, eine Götterversammlung einzuberufen, die über die Heirat beschließen soll. Zeus befragt Juno. Sie ist von vornherein ehefreundlich, außerdem liebt sie Merkur und fürchtet, daß er, von Aphrodite verführt, mit dieser den Hermaphroditen zeugen wird, wenn seinem Liebesdrang nicht Genüge getan wird. Die Erwähnung des Mythos vom Hermaphroditen ist zugleich lehrhaft und galant-barock. Zeus aber fürchtet von der Ehe einen ungünstigen Einfluß, fürchtet, daß Merkur sich „verliegen", seine jetzige Tüchtigkeit verlieren werde. Dagegen wendet Juno ein, daß der Götterjüngling in der Philologie eine überaus wachsame, arbeitsfreudige, unermüdlich forschende und anfeuernde Frau bekäme; denn sie erkunde die Sternenbahnen, erteile Rat und Kenntnis und halte rastlos wach und rege.

Bürgerlich, familiär ist diese Aussprache der Himmelseltern. Das Herb-Römische, Zurückhaltende und Keusche ist gewichen. Geblieben ist das Phlegma, der Sinn für gute Versorgung, für Bequemlichkeit der Eltern selber.

Aus den Höhen aber läßt sich Pallas Athene hernieder und hält über Zeus' Thron an, weil, so erläutert Notker, die Weisheit von sich selber sagt: „Ego in altissimis habito [15])." Zeus erzählt ihr den Sachverhalt. Die ewige Jungfer errötet, daß sie in einer Heiratsangelegenheit befragt wird [16]). Sie rät das gleiche. Eine Parze wird ausgesandt, um alle Götter der Rangordnung nach aus den sechzehn Himmelssphären einzuladen.

In unendlich breiter, den Faden der Erzählung völlig verlierender Weise werden nun Einladungen und Eingeladene beschrieben. Allegorisierungswut feiert Orgien. Die Beschreibung des Hofstaates hat etwas Byzantinisches. Capella — höfisch interessiert — hält es für seine Pflicht zu berichten, daß Jupiter seinen Bruder Vulkan allerhöchst einzuladen geruht. Dann werden auch die übrigen der zwölf Hauptgötter gebeten. Bezeichnend für das Literatentum Capellas ist es dabei, daß er hervorhebt, es seien die Götter, die Ennius in zwei Hexametern genannt habe. Alle hohen, höchsten und allerhöchsten Himmelsherrschaften versammeln sich im großen Sternensaal der Himmelsburg. Janus und die Soldaten des Zeus bilden Türwache. Fama ist Ausruferin der Hereinziehenden, die drei Parzen protokollieren. Welche Freude an Zeremoniell und steifer Pracht! Das Ganze ein seltsames Durcheinander von pastos aufgetragenen Farben und dürren Linien, Bombast und leeren Flächen, äußeren Posaunenstöße und innerer Hohlheit [17]).

In buntem Katalog werden wahllos die Gottheiten der sechzehn Regionen aufgezählt. Es erscheinen die alten, einst wirklich mythisch lebendigen Götter, zum Teil auch uralte italische Feldgottheiten, neben allegorischen Schemen, die aus Symbolen spätester Zeit personifiziert wurden. Namen, die Schall und Rauch geworden sind — und die gerade darum das Mittelalter in dieser Art gern kennen lernte.

Nun folgt, was im höfischen Klatsch besonders spannend war: Beschreibung von Aussehen und Toilette der Hauptpersonen. Alles muß auch dabei etwas besagen. Junos Schweiß muß den Regen bedeuten. Um die Knie muß die Göttermutter Bänder haben, die bald intensiv leuchten, bald farblos sind, damit deshalb an die verschiedene Färbung von Meer und Seen gedacht werden kann. Die Krone Sols und die in ihr enthaltenen Edelsteine müssen seitenlang beschrieben werden, weil die Steine Sinnbilder der Jahreszeiten sind, und man hierbei mit seinen mineralogischen und magischen Kenntnissen prunken kann. Apollos Äußeres muß bald einem Kinde, bald einem Jüngling, bald einem Greise gleichen, damit man die Anspielung auf die Sonne am Morgen, am Mittag und am Abend merkt. Und damit nicht genug. Die Gelehrsamkeit erfordert, daß man auch andere Meinungen mitteilt: Apollo habe zwölferlei Aussehen, gemäß den zwölf Stunden des Tages u. ä. [18]).

Mit solch spätrömischer Allegorik wird das Heidnische derartig umwuchert, daß der alte mythische Sinn erstickt wird. Statt Götter und Göttinnen schiebt sich ein anderes in den Vordergrund: man

könnte es das „allgemein Bedeutsame“ nennen, wenn es nicht abstrahiert, systematisiert und bereits seines inneren Lebens beraubt wäre. Die Erkenntnis dieses allgemein Bedeutsamen ist an sich schon Sache des Greisenalters. Hier aber ist man sozusagen auch darüber schon hinaus. An die Stelle klarer Sophrosyne hohen Alters ist kindlich gewordener Senectus getreten. Ausschweifend, breit und wahllos in den Mitteln der Darstellung ist der Einzug der Götter beschrieben. Es folgt die Zeremonie der Beratung. Aber keine neuen Positionen, keine Steigerungen werden angestrebt. Alles wird erzählt, wie man es ungefähr erwartet; auch dies ein Zeichen völliger Epigonalität. Ein schöner Knabe, Amor, gebietet Schweigen und Jupiter hält seine Ansprache: Er betont seine Macht und Unabhängigkeit im Entschließen, und teilt dann den Göttern mit, daß es sich um Merkur und dessen Vermählung mit Philologie handele. Götter und Göttinnen willigen alle in die Hochzeit. Überdies seien bereits minder verdiente Sterbliche als Philologie durch göttliche Alliance unsterblich gemacht worden. Mit derlei höfischen Erwägungen schließt die Assemblée, nachdem Juno angeordnet hat, daß alle Götter am dritten Tage wieder in der Himmelsburg zusammenkommen sollen.

Die Beschreibung der Vorbereitungen zur Götterversammlung ist fünfmal so lang als die Darstellung dieser selbst.

Himmelfahrt der Philologie

Das Mittelalter hatte vor sich die großen Himmelfahrtsmythen aller Zeiten in ihrer Vollendung. Herakles, Ganymed, Divus Augustus, Psyche; dann ihm am nächsten stehend: Christus und Maria, und vielleicht als Himmelskunde fernen Ostens: Buddha.

Aber große Gegenstände gelingen nur großen Zeiten. Wie sehr die im Literarischen so kleine Zeit Capellas den großen Vorwurf der Apotheosis entwürdigen konnte, zeigt diese Darstellung.

Die Himmelfahrt der Philologie wird wie ein schlechtbürgerliches Braut- und Brautjungfernfest in Szene gesetzt. Wieder gibt Capella ausführlich die Vorbereitungen. Auf modisch-gesellschaftliche Sensation eingestellt, kommt es ihm darauf an, mitzuteilen, wer dabei war.

Als die mit Sternbildern gezierte Nacht aufsteigt, wird Philologie der Ratschluß der Götter übermittelt. Die gelehrte Dame ist darob überglücklich. In ihrer Freude will sie sofort zu den Göttern eilen und sich bedanken. Dann aber besinnt sie sich. Noch hat sie Merkur nicht wiedergesehen. Auch möchte als himmlische Person sie

nicht ihre irdischen Werte (Dichtkunst u. a.) einbüßen. So stellt sie ein Buchstabenorakel an. Aus dem Namen ihres Bräutigams und dem ihren zählt sie die Buchstaben — besser gesagt die Zahlen, die die einzelnen Buchstaben bedeuten — zusammen und sucht daraus mit der Zahlensymbolik zu erfahren, ob ihre Ehe glücklich werde oder nicht.

Das Verlangen, Mathematik, die Wissenschaft von den Zahlen, und Religion, die Kunde vom Absoluten, das völlig Abstrakte mit dem völlig Seelenerfüllten zu verbinden, hat immer im menschlichen Sinn und Blut gelegen. In der unheimlich klaren Ordnung der Mathematik liegt unendliche Mystik. Aber auch hier versagt Capella wieder: aus mit hohem Sinn erfüllten Spiel macht er Spielerei. Man spürt hier nichts mehr von dem Geheimnis, das pythagoreischem Operieren mit Zahlen magischen Glanz verlieh. Aus Glaube wird Aberglaube, aus geweihten Bezirken Gewöhnlichkeit; familiär sensationelles Bedürfnis, sich mit diesen Mitteln seelische Krücken und Geradehalter zu verschaffen, tritt an die Stelle faustischen Geistesdranges. Und manches, was uns im Mittelalter selbst als eine Trivialisierung des Wunderbaren erscheint, hat auch in Büchern wie denen Capellas seinen Ursprung.

Gleichwohl spürt man, nicht aus der Art, wie Capella es bringt, sondern aus dem Tatsächlichen bereits bestehender Zahlenmystik, aus dem beigebrachten Stoff schlechthin noch einiges heraus, was an Kraft abgelebte Zeiten einst dareingelegt hatten. Die Summe der Zahlen, die sich aus den Buchstaben für Merkur ergeben, geht auf Drei, die der Philologie auf Vier aus. Drei bedeutet Vollkommenheit; denn drei sind Anfang, Mitte und Ende; drei sind Länge, Breite und Tiefe; Dreiheit ist der Kubus, drei der „Symphonien" sind damals in der Musik bekannt: Quarte, Quinte, Oktave. Drei ist ungerade und bedeutet das Männliche, weil, wie Notker kommentiert, der Numerus Drei „stärker ist als gerade und ungespalten, während dagegen das Gerade den Weibern um ihrer Weichheit willen zugeschrieben ist" [19]). Es gibt drei Zeiten: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Drei ist daher für Merkur, den „Gott der Klugheit", das rechte Symbol. Vier bedeutet ebenfalls Vollkommenheit. In ihr sind eins, zwei, drei und vier als Einheiten enthalten. Eins + Zwei + Drei + Vier aber ergeben die vollkommene Zahl Zehn. Vier sind der Jahreszeiten, der Klimata und der Elemente. Vier sind nach Pythagoras der Wissenschaften: Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie. Vier spielt in der Musik eine besondere Rolle.

Restlos glücklich aber ist Philologie, als die Vereinigung der beiden Charakterzahlen Sieben ergibt. Die Zahl bedeutet Erfüllung der himmlischen Ordnung. Sieben besteht überhaupt aus drei und vier, also aus Gerade und Ungerade. Sieben planetarische Ringe sind bekannt. Im siebenten Monat wird das Kind im Mutterleibe lebendig.

Das Ergebnis der Zahlenspekulation bestätigt der Philologie ihren Entschluß, zu einer Verehelichung mit Merkur Ja zu sagen; „Die Zahl trügt nicht", fügt Notker bei [20]). Aus dem Froste Saturns bereitet sie sich eine Salbe, die sie gegen die Hitze der Himmelsfeuer schützen soll. Sie notiert sich Zaubersprüche aus Kolchis, um gegen die Nähe der Götter gefeit zu sein. Sie bestreicht sich mit einer weiteren Salbe, die aus Tau, im Neumond gelesen, gewonnen wurde: Hexen- und Küchenzettelromantik!

Eine Art Brautjungfernszene folgt. Periergia, Altersgenossin der Philologie, ihr „dîonestuuîb", kommt zu ihr und schilt deren Magd Agrimnia („daz chît uigilia"), daß sie nicht für Schlaf und Schonung ihrer Herrin sorge [21]). Sie erzählt idyllisch-spießbürgerlich, was sie inzwischen von Bräutigam und Zeus erspäht, was Philologie als Brautgabe von ihrem Bräutigam zu erwarten habe an Kostbarkeiten, Weiberschmuck und Kleidern. Philologies Mutter Phronesis kommt mit köstlichen Gewändern, damit ihre Tochter vor den Göttern bestehen könne. Aufs Haupt setzt sie ihr ein Golddiadem mit einer talismanartigen (Palladium-) Gemme, sie nimmt sich ihr Brustband, was Liebe (caritas) bedeutet, ab und hängt es der Tochter um. Sie gibt ihr Schuhe aus immergrüner Binse — denn „die Binse bezeichnet Unsterblichkeit" — und in die Hände ein Weihrauchkästchen, damit sie immer im guten Geruch der Tugend wandele.

Das Folgende ist für Capellas barocke Art besonders bezeichnend: Im Rosengewande beginnt inzwischen der Tag heraufzudämmern und die Sterne zu verhüllen, „aufdeckend", wie es ausdrücklich heißt, „die Schande der Ambronen". Die Ambronen waren ein keltischer Volksstamm; aber „Ambrones" ist auch Sammelname und bedeutet „Wüstlinge" [22]). „Aufdeckend die Schande der Wüstlinge" — dieser Gedanke mitten in einer Himmelfahrtsdarstellung! Was ist mehr Grund dafür: unbezwingliche Sucht, mit Gelehrsamkeit zu prunken oder (unbewußt) geängstigte Geilheit? Auch die übrigen Bilder vom hereinbrechenden Morgen sind herkömmlich, nur überziert im Ausdruck, teilweise ungeeignet. Der heraufsteigende Tag eines himmlischen Hochzeitsfestes paßt nicht zu dem Gedanken, daß mit dem Erwachen wieder nagende Sorgen die Herzen zehren,

daß der Schlaf in dem selig vergessenmachenden Letheflusse niedersinke. Alles, was aufgeboten werden kann, ist beigebracht. Aber es fehlt das innere, Harmonisches bindende, Unharmonisches ausscheidende Agens.

Nun werden die Musen zitiert, die auf Philologie Preislieder singen und aufzählen, was sie alles weiß. Capella bewundert dabei, daß diese Damen so perfekt in Metrik sind [23]).

Die vier Tugenden ziehen auf. Die erste ist Fronesis. So wurde schon die bereits erschienene Mutter genannt; aber bei der Fülle des Stoffes wird Capella vergeßlich. Er behauptet von dieser neuen Fronesis, sie sähe sich ständig vorsichtig um. Alle vier — zu Fronesis gesellen sich noch Dikia, Sophrosyne und Andreia [24]) — „halsen und küssen" die Braut und ziehen die Scheue hervor ins helle Licht vor aller Augen. Jetzt erscheint, nach Philosophensitte, langgelockt, Philosophie und richtet ihre Botschaft aus. Symbolik um jeden Preis: Von den drei Grazien küßt die eine Philologie zwischen die Augenbrauen, die zweite auf den Mund, die dritte auf die Brust: die erste will ihr damit frohe Augen, die zweite Beredsamkeit, die dritte Lieblichkeit in die Seele geben.

Bekannte märchenhafte Züge häufen sich: unter mächtigem Schall von Tympanum und Cymbeln fährt ein sternengeschmücktes Bett herein, das bisher schon alle von den Göttern zur Ehe erkorene Sterbliche in den Himmel führte. Dem Bett voran schwebt Athanasia, Unsterblichkeit, die als Hüterin der Götter und der Welt verehrt wird. Pompös, pathetisch begrüßt Athanasia die Braut, um dann eine merkwürdige Operation auszuführen. Sie eröffnet ihr, daß sie vomieren müsse, um sich von der Sterblichkeit zu reinigen. Also ergreift sie die Brust Philologiens und den „Pulsus" ihres Herzens, und nötigt sie, den Klumpen, von dem ihr Busen voll sei, zu erbrechen. Unter großer Übelkeit und Mühe erbricht nun Philologie alle in ihr aufgespeicherte Weisheit in Form von Büchern stattlichen Gewichts, aller möglichen Sprachen, einige Werke aus Papyrus, einzelne in Leinen gebunden, einige in Pergament, andere aus Baumrindenmasse. Der Inhalt dieser Bücher wird hernach von Athanasia in Erdhöhlen zu Ägypten aufbewahrt. Mädchen, die die Künste und Disziplinen heißen, sammeln zunächst das Erbrochene; auch die Musen sammeln mit; da sind Musikalien, Werke mit astronomischen Abbildungen, mit Darstellungen der Geometrie, Theorien der Mathematik, praktische Anleitungen zur Astronomie, Kosmographien, Neumenlehren und alles möglich andere.

Im ausgehenden Mittelalter stellte man ähnliche Grotesken dar: Bücherwürmer und gelehrte Narren, die allen Wissenskram ausrülpsen oder ihn aus sich durch Anwendung der Retorte abführen lassen. Aber hier bei Capella soll es sich um echtes Wissen handeln. Capella spottet hier seiner selbst und weiß nicht wie.

Begreiflich, daß die Patientin von dieser Strapaze sehr erschöpft ist; darum nimmt Athanasia ein strahlendrotes Ei, das in seiner durchsichtigen Schichtung die Schichten des Kosmos symbolisiert. Philologie schlürft es mit großem Genuß und wird von den Kräften der Unsterblichkeit durchdrungen. Nach einigen weiteren auch nicht mehr besagenden Zeremonien[25]) besteigt sie das Tragbett; es ist aber so hoch, daß andere ihr dabei helfen müssen. Den vorderen Teil des Bettes tragen Labor und Amor, den hinteren Cura und Vigilia. Die schon Versammelten bilden das Geleite. Dazu gesellt sich noch die Arithmetik.

Zunächst geht es in Junos Himmel, ins Reich der oberen Lüfte. Philologie hält an die Göttermutter eine Ansprache, zählt alle möglichen Namen her, mit denen die Menschen Juno anrufen und betont, daß sie es nicht nötig habe, die Göttin als „Fluvonia", d. h. als Beschützerin des weiblichen Flusses zu nennen, da sie von solcherlei nicht berührt werde. Zum Schluß erklärt sie, sie habe oft von guten Geistern gelesen, die sie nun einmal kennen lernen möchte und bittet deshalb Juno, ihr die Bezirke der oberen Lüfte zu zeigen.

Das hier in so widerlicher Weise angeschlagene Literatentum wird kaum besser in den folgenden Partien, da Juno ihr alle Himmelsräume zeigt: Wissen und Mythos von der ganzen Himmelswelt der Antike, wie sie von der Erde bis zur Fixsternkugel reicht, werden ausgebreitet. Neunhundert Jahre später als Capella hat ein Großer, befeuert von Schwung, Willen und Liebe einer Zeit, noch einmal jenes Weltbild mit den Planetensphären und den geheiligten Kreisen einer Jahrtausende alten Weltauffassung eingewoben in sein unendliches christliches Paradies: Dante. Das zeigt, was aus diesem Stoff an sich immer noch zu machen war. Das gibt aber auch einen Begriff davon, wie wichtig die Materie an sich schon dem lernenden Mittelalter war: im Mittelpunkt der Welt stand die Erde, um sie kreisten die Himmel des Mondes, der Planeten Merkur, Venus, Sonne (die als Trabant galt), Mars, Jupiter und Saturn; zuletzt schloß alles der Fixsternhimmel ein. Das Ganze, auch die unzähligen Fixsternkugeln, wurde beleuchtet durch die allerhellende Sonne. Aber die Erde war der Mittelpunkt, um den sich alles drehte. Die koperni-

kanische Blickverschiebung war noch fern. Notker und seine Schülerschar konnten also das hier aufgezeigte Gerüst des Weltenbaus sich noch ganz zu eigen machen. Die Beseelung mit christlichem Fühlen war dann ihre Sache. Hinter der Skurrilität antiquierender Aufmachung und der Götter- und Geisterliteratur, die der Enzyklopädist Capella so unlebendig brachte, blieben das Sternengewölbe und Gottes Pracht der Welt als unvergängliches Gut.

Die Fahrt, die Juno mit Philologie antritt, geht vom obersten Himmel hinab zur Erde und zum Reich Plutos [26]), und von da wieder aufwärts zum Empyreum Jupiters [27]). Während der Fahrt in die Tiefe erfährt Philologie, wer in den einzelnen Himmelsschichten wohnt. Vom Himmel bis zur Sonne treffen sie die feurigen, vollkommen sorglosen Götter; von der Sonne zum Mond die Götter der zweiten Seligkeit. Hier leben die sündlosen Seelen nach dem Tode. (Man vergleiche dazu Dantes Himmelsbevölkerung: beginnend bei den pflanzenhaft seligen Bewohnern der silbernen Mondsphäre, sich hinansteigernd zur glühenden Seligkeit in der Himmelsrose.) Sie gleiten weiter abwärts in die Sphären, die vom Mond bis zur mittleren Luft reichen. Hier wohnen die Halbgötter „voll himmlischem Sinn und reinem Mut“ (Herkules, Sibyllen u. ä.). Von der mittleren Luft bis hinab zur Erde aber finden sie die Heroen und die Manen, die guten Geister (lares) und die bösen Gespenster (larvae). Hier ist Plutos und Proserpinas finsteres Reich mit dem Höllenfluß. Die Erde selbst aber bevölkern Erdgottheiten wie Pane, Faune, Satyrn.

Die Fahrt geht wieder aufwärts. Bisher galt sie der Schau der Geistersphären im großen, jetzt gilt sie den einzelnen Planeten. Luna erscheint als gewaltige, in sich die Sonnenstrahlen spiegelnde Kugel und hat besondere Gesichter und Zeichen, die ihre Ab- und Zunahme verkünden. Im Gebiet Merkurs treten auf Facundia und Themis. Themis trägt Ähren in der einen Hand, in der andern eine Tafel, auf der ein Ibis mit den Attributen Merkurs abgebildet ist: schöner Mund, Flügelschuhe. Der Ibis berührt eine zweihäuptige Schlange. Das bedeutet nach Notker: „Der Storch (Ibis) straft die Schlangen; also tut es der Redner mit den Schuldigen beim Gericht. Er hat schönen Anfang bei seiner Rede; er bringt sie aber zu zwei Schlangen, weil er damit beides tut: er verurteilt und spricht frei [28]).“

Venus erstrahlt in voller Schönheit, ringt aber mit dem Dämon unkeuscher Liebe. Im Reiche des Sonnengottes Sol gewahren die Fahrenden ein Schiff, das voll aller Güter ist, die man sich nur

wünschen kann, voll seliger Geister und voll Feuer. Das Schiff führt die Bilder des Löwen und des Krokodils, weil durch die Sternbilder die Sonne ihre Bahnen zieht. In dem Schiff entspringt ein Brunnen himmlischen Lichtes, „denn alle Sterne haben von der Sonne Licht“ [29]). Philologie betet zu Sol, preist ihn als Zeus, „des unbekannten Vaters“ Erstgebornen, als Quell von Geist und Leben, Ursprung des Lichtes, Auge der Welt und göttliche Zierde. Er kann allein den überweltlichen Vater erschauen, er gibt Maß den Bahnen der Planeten, steht in ihrer Mitte [30]), weist den Sternen die Fährte. Aber das Gebet der Philologie artet wieder aus in Zahlenspielerei, Wissensauskramen von Allegorieen und Sonnenkulten.

In höherem Feuerkreise sitzt Mars, von dem der Höllenfluß zur Unterwelt herniederfließt: Krieg und Totenreich verbindend. An Jupiters heilsamen Schein und lindem Weiß vorbei, gelangen die Himmelsreisenden zu Saturn, dem Vater der Götter. Sein Ring tönt in rauher dorischer Weise. Saturn trägt die Bilder des Drachen, des Löwen und die Hauer des wilden Ebers als Symbole des Unglücks. Philologie erschrickt vor ihm und flieht zum eigentlichen Himmel, wo sie sich samt Juno ausruht. Sie springt von ihrem Tragbett und bestaunt die Gefilde unermeßlichen Lichtes, die Lieblichkeit ätherischer Ruhe, die leuchtenden Kugeln aller Sterne, die Himmelsachse und die gewaltige Drehung des ganzen Himmelsraumes. Sie erkennt die Seligkeit des Himmelsherrn und betet zu ihm und seiner Geisterschar. Dann wird sie von der sie heiligenden Milchstraße genetzt, auf der sie zur Götterversammlung fährt.

Mitten in der Milchstraße steht Jupiters silberschimmerndes Haus. Als Jupiter das Nahen des Hochzeitzuges hört, läßt er den Bräutigam kommen.

Eine Steigerung in der Darstellung, wiewohl durchaus möglich, ja durch die großen Gegenstände, die behandelt werden, geradezu gegeben, vermag Capella nicht aufzubringen. Die Hochzeit der Philologie im flammenden Himmel — was hätte ein Künstler daraus zu gestalten vermocht! Capella bleibt auch hier armselig und höfisch-geschwätzig. Er teilt mit, wer alles an Göttern, Geistern, Dichtern und Philosophen im Gefolge des Bräutigams Merkur auftritt. Alberne Beschreibungen häufen sich wieder. Merkur sitzt zwischen Jupiter und Pallas; Philologie setzt sich zu ihr und den Musen. Dann wird der Bäutigam von seiner künftigen Schwiegermutter aufgefordert, öffentlich den Mahlschatz, den er bietet, bekanntzugeben. Das alte römische Ehegesetz, die Lex Papia Poppea wird verlesen. Apollo

spricht für den Bruder und führt einzeln die als Mitgift gegebenen Mägde herbei.

Nun teilt Capella dem Leser mit, daß die Nacht hereingesunken sei und ihn zwinge abzubrechen: „Jetzt also ist die Erzählung beendet. Es beginnen die Bücher, die in ihrer Folge die sieben freien Künste lehren."

Die Klosterknaben haben hernach in den folgenden Büchern sich das Theater der auftretenden sieben freien Künste durch Capella vorführen lassen, wie eine jede gelahrt und trocken ihre Weisheit aufsagt, während mitunter selbst die göttlichen Hochzeitsgäste sich einmischen und erklären, dies sei zu langweilig. Durch solche Glossen aber wurde gerade der Jugend der Inhalt des Werkes zum Vergnügen, und damit ward sein Hauptzweck für das lernende Mittelalter erfüllt.

DER PSALTER IM WANDEL DER JAHRTAUSENDE

„Es muß alles erfüllt werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen."
Worte Christi nach dem Evangelium S. Lucae

Das Volksliederbuch Palästinas, der Psalter ist das geistliche Liederbuch des Mittelalters geworden und ist es durch die Jahrtausende in katholischen Kreisen, zumal in den Klöstern bis auf unsere Tage geblieben. In St. Gallen wurde zu Notkers Zeiten allwöchentlich der ganze Psalter gebetet und gesungen. Alles Jauchzen, Jubeln der Seele, alles Klagen und Beichten des beladenen Herzens, himmelhoher Aufschwung, Schweben in Erdenferne und Ätherreinheit, Streben zu Gott, Entsinnlichung, Vergeistigung: das alles und noch viel mehr fand man in dem nie auszuschöpfenden, immer neuen Buche.

Aber dieses hebräische Liederbuch mit seinen uralten Motiven des frühen Jahve-Kults, mit babylonisch-assyrischen Anklängen, seiner starken eifrigen gerechten Frömmigkeit, seiner irdischen, um langes diesseitiges Leben bittenden Leidenschaftlichkeit ist völlig verschieden von dem nur in Geist und Transzendenz erfaßten Psalter, den das Mittelalter liebte: so verschieden wie etwa das Judentum der Makkabäerzeit vom katholischen Christentum. Dabei ist der Psalter in beiden Zeitaltern dem Wortlaut nach im großen und ganzen derselbe gewesen. Nur wurde er völlig umgedeutet, allegorisiert. Fast alle seine Sätze und Gedanken erhielten einen neuen, verborgenen Inhalt. Die Welt der Psalmentexte wurde gleichsam ein seltsamer, verdeckender, Geheimnisse verhüllender Wundergarten, wurde ein Zauberland, in dem nur der geübte Führer den rechten Weg zu finden wußte. Alles Weltliche wurde vergeistigt, alles Sinnliche entsinnlicht, alles Jüdische verchristlicht. Man stand unter dem „Als ob" des Mittelalters und sah von da aus durch das Psalmengewebe, sah eine ganz andere Welt hinein und war überzeugt, daß diese neue Welt die wirklich von David und seinen begeisterten Gesängen gemeint sei. Das machte den unwiderstehlichen Zauber des Werkes

für die mittelalterliche Zeit aus, daß ihr hier Umdeutungs- und Ausdeutungsmöglichkeiten vergönnt waren, die bis ins Unendliche gingen. Je tiefer und glühender sich das Mittelalter in das alte Buch hineinlebte, desto tiefer und glühender fand es sich selbst darin wieder. Es fand in den für die Juden nicht (noch heute nicht) erfüllten messianischen Hoffnungen seine Hoffnungen erfüllt. Der verchristlichte jüdische Psalter im Mittelalter ist eines der großartigsten Phänomene in jener Welt der Wandlungen, der Ersetzung einer früheren Wirklichkeit durch eine neue, alter Wahrheiten durch junge Erkenntnisse. Er zeigt das eigentliche Leben großer geistiger Erscheinungen, die nie äußerlich-objektiv dasselbe bleiben, sondern immer wechseln, wandeln und werden und zumal dann in jeder neuen Epoche von neuer innerer Fülle sind, wenn sie am ersten Tag schon die Tiefe der Welt in sich trugen.

Die Einstellung zum Psalter im mittelalterlichen Sinne wurde entscheidend sanktioniert durch Augustin [1]). Nicht daß er die Auslegung des Psalters neu bestimmt hätte. Aber er faßte zusammen, und in seinem Schwung und Atem blieben die folgenden Jahrhunderte bei der Psalmenausdeutung. Seit der Apostelzeit betrachtete man den Psalter (wie das ganze Alte Testament) christozentrisch: der Wesenskern dieser Lieder sollte die Offenbarung Jesu Christi und der Gemeinschaft seiner Heiligen erweisen. Über Origenes, Hieronymus, Chrysostomos und andere Kirchenväter ging diese Entwicklung. In der Kirche zu Mailand ward Augustin zuerst am tiefsten vom Psalmengesang ergriffen. Die Psalmen entflammten ihn zu begeisterten und begeisternden Predigten über sie. Die Predigten wurden gesammelt und als umfassender Kommentar zu den Enarrationes in psalmos vereinigt. Dieses „Werk Augustins, an Gedankenreichtum und Gedankentiefe das des Chrysostomos bei weitem übertreffend, ist in der abendländischen Kirche die Hauptfundgrube aller weiteren Psalmenauslegung geworden“ [2]).

Noch Petrarka und Boccaccio sagten von Augustins Psalmenkommentar: „Du hast uns beseligt durch dein wunderbares und herrliches Geschenk. Nun segle ich auf dem Meere Davids sorgloser; ich vermeide die Klippen und werde nicht durch die Fluten der Worte erschreckt noch durch Zusammenstoß mit Gedankenmassen, deren Sinn mir dunkel ist. Ich war gewohnt, auf meine Kräfte zu vertrauen und mich aufs hohe Meer zu wagen, meine Arme noch höher zu recken, mich aufs Geradewohl auf eine Lenkstange zu stützen und gegen die anstürmenden Wogen mit ermattendem Geiste

zu kämpfen. Derart, daß ich oft wie Petrus zu versinken drohte und rief: Herr, errette mich! und mich alsbald erhob, wenn Christus seine Hand dem Flehenden reckte. In diesem Wogengetümmel hast du mir einen festen Nachen und fleißigen Steuermann bestimmt: Augustin, voll des heiligen Ingenium. Sein gewaltiges Werk .. habe ich mit freudigem Jubel empfangen [3])."

Dieser freudige Jubel war in den Zeiten vorher erst recht lebendig. Der Christ, der den Psalter in dem für ihn allein möglichen Sinn lesen wollte, empfing von Augustin die hohe Begeisterung, den hohen Seelenschwung, um den jüdischen Geist der Psalmen zu überwinden und zu wandeln, um nicht nur aufzulösen, sondern ein ganz Neues an die Stelle zu setzen.

So nur ward es möglich, in und mit den Psalmen zu leben. In der Zeit Karls des Großen wurde von jedem reichsfränkischen Geistlichen ideell verlangt, daß er die 150 Psalmen auswendig könne. Das Psalterbuch war Lesefibel für die Klosterknaben [4]). Schon frühzeitig wurde der Psalter ganz oder teilweise ins Deutsche übersetzt: für Gottesdienst und Schuldienst.

Notker hat also für dieses Werk schon hundertfünfzig Jahre lang Vorgänger gehabt [5]). Aber keiner hatte eine so umfassende Bearbeitung und Neugestaltung durchführen können wie er. Auch das Psalterbuch Notkers ist Schulbuch: es will nicht der Erbauung, sondern der Erkenntnis, der Wissenschaft dienen, aber der beseelten, lebendigen. Der hauptsächliche Führer ist ihm Augustin. Er wendet dessen leidenschaftliche, oratorisch hinreißende Predigt in leidenschaftsloses Wissen, aber still und innig. Er dämpft Glut und persönliche Inbrunst, er wendet das Gesagte ins Unpersönliche, Sachliche; aber darunter bleibt die Wärme der Poesie und des Gefühls das Tragende. Augustin schreibt ein flammendes Bekenntnis, Notker gibt freundliche Belehrung im besten Sinne des Wortes.

Nur ein Schulbuch war es, aber was für eins! „Die Sprache schwillt", sagt Jakob Baechtold, „oft zu einem Strome von Poesie, wie wir sie nur in der Luther-Bibel wiederfinden, an." Das Werk fand auch entsprechenden Widerhall. Kaiserin Gisela ließ es neben Notkers Hiob für sich abschreiben [6]). Im Kloster Wessobrunn wurde es überarbeitet und volkstümlicher gestaltet; in einem Schwarzwaldkloster kluniazensischer Richtung ward aus ihm ein rein theologisches Werk, und noch im 14. Jahrhundert wurde es im Kollegiatstift St. Nikolaus bei Passau modernisiert und den Bedürfnissen einer anders gewordenen Zeit angepaßt [7]).

Juda — Augustin — Notker: Entscheidend ist die Wandlung der Psalmen auf der Stufe von Juda zu Augustin im Seelisch-Gehaltlichen, auf der Stufe von Augustin zu Notker mehr im Formalen, im Unterschied zwischen Ausbreitung und Konzentration, Überfülle und Sparsamkeit, die doch vollkommene Ausdeutung will.

Die vollkommene Durchführung des Vergleiches für alle Psalmen würde an sich schon ein selbständiges umfangreiches Buch ergeben. Wir müssen im Rahmen dieser Betrachtungen uns damit begnügen, die charakteristischen Arten der Psalmen herauszuheben, aus ihnen jeweilig wieder markante Beispiele zu kennzeichnen und die Wandlung der Lieder dabei aufweisen. Der Weg, den wir einschlagen, sucht von der ursprünglichen Artung des Psalms bei Israel auszugehen, wie diese uns heute erkennbar ist. Von hier aus wünschen wir die Umgestaltung und Entwicklung der betreffenden Gesänge zu zeigen. Der Weg soll von den weltlichen zu den geistlichen Liedern hinüberführen.

Da sind zuerst die Psalmen, die häusliches Glück, Frieden, Wohlstand und Kinderreichtum preisen und besingen: so der schöne Haussegen (Psalm 127)[8]:

„Wohl jedem, der Jahwe fürchtet,
auf seinen Wegen geht!
Deiner Hände Arbeit darfst du genießen,
wohl dir, du hast es gut!
Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock
drinnen in deinem Haus;
Deine Söhne wie Ölbaumpflänzchen
rings um deinen Tisch.
Ja wahrlich, so wird der Mann gesegnet
der Jahwe fürchtet.
Es segne dich Jahwe von Zion
daß du sehest Jerusalems Glück
dein Leben lang
und sehest Kindeskinder!
Friede über Israel![9]"

Was wird bei Notker aus diesem Psalm?

Der jüdische Psalm preist das Glück des mit bescheidenen irdischen Gütern zufriedenen Frommen. Der Betende ist Jahwes Knecht, der sich gerecht und gottesfürchtig weiß, und darum von Jahwe mit genügsamem Wohlstand gesegnet wird.

Bei Notker wird, schon entsprechend der lateinischen Übersetzung, die „dominus" oder „deus" schreibt, aus Jahwe „Gott".

Der Christengott tritt an die Stelle des Judengottes: „Salig sint alle, die Got furhtent“ [10]).

„Deiner Hände Arbeit darfst du genießen, wohl dir, du hast es gut“ sagt der jüdische Dichter. Notker nennt ihn „propheta“, einen Propheten. Er gibt ihm also von vornherein — hier unter der allgemeinen Tradition aller früheren christlichen Ausleger stehend — den Charakter eines Zukunft Wissenden, Zukunft Weisenden, eines Sehers; während in Wirklichkeit dieser schlichte freundliche Haussegen nur mit den Verhältnissen der Gegenwart und ihren guten Gaben rechnet.

Zuvor hat der Psalmist „jeden“ Gottesfürchtigen selig gepriesen. Jetzt redet er mit sich selbst: „wohl dir, du hast es gut!“ Diesen Wechsel erklärt er Notker: „Weil alle Seligen eins sind in Christo, deshalb redet der Prophet nunmehr in der Einzahl, zu denen er naturgemäß erst in der Mehrzahl sprach [11]).“ Der jüdische Dichter spricht von der Seligkeit der gerechten Frommen in Jahwe. Notker, früheren Erklärern folgend, deutet dieses Glück in christliche Seligkeit um.

„Deiner Hände Arbeit darfst du genießen“ — damit ist irdisches Wohlergehen gemeint. Aber Notker folgt der Andeutung Augustins [12]) und erklärt, daß der Lohn der irdischen Mühen die himmlische Hoffnung sei. Er läßt das Idyllische, Irdisch-Glückliche sich aus dem Psalm verflüchtigen und setzt dafür das Überirdisch-Transzendente [13]).

Immer weiter führt an der Hand Augustins und Cassiodors Notkers Deutung ins Geistig-Übersinnliche.

Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock drinnen in deinem Haus. Das Glück des frommen Juden in seiner Familie wird gepriesen. Der Weinstock, das beglückende feurig-fruchtbare Geschenk Gottes in der Natur, dem Orientalen besonders lieb, ist gerade gut genug zum Vergleich mit der mütterlichen Frau des Mannes. Die Gattin aber deutet Notker symbolisch. Alles ja hat sich auf Christus zu beziehen und so bedeutet „Dein Weib“ die „Kirche Christi“. „Deine Kirche, Christus, ist wie der fruchtbare Weingarten [14]).“

„Drinnen in deinem Hause“ — Notker las nach dem lateinischen Text in lateribus domus tuae „an den Seiten deines Hauses“. Die Seiten aber bedeuten ihm die Gläubigen „Das sind die, die dir anhängen“ [15]). In gewaltsamer Allegorisierung ist also das jüdische Idyll ersetzt durch den Gedanken an Christus und die auf die Mehrung seiner Macht bedachte Kirche.

Unter diesem selben Aspekt wird auch das folgende Bild gewandelt:

„Deine Söhne sind wie Ölbaumpflänzchen rings um deinen Tisch." Der Ölbaum ist für Notker das Sinnbild der Friedensliebe. Die Söhne werden ihm zu friedfertigen Gotteskindern. An die Stelle fröhlich blühender Jugend, die das Vaterherz des Israeliten erfreut, treten ganz allgemein die Menschen in Christo.

Es segne dich Jahwe von Zion. Zion gilt dem jüdischen Frommen als Jahwes besondere Stätte; von ihr geht der Segen aus über das Land, und dem Frommen liegt es darum besonders am Herzen, den Quell alles Glücks, Jerusalem unversehrt zu sehen: daß du sehest Jerusalems Glück dein Leben lang. Zion aber bedeutet für Notker „Hoffnung". Gott gebe dir Segen, der aus Hoffnung besteht: das heißt, aus der Hoffnung, dich, Gott, dereinst zu sehen [16]). Das Glück von Jerusalem selbst ist geradezu „das Anschauen Gottes". Dein Leben lang: der Israelit meint das Leben auf dieser wohlgegründeten dauernden Erde. Notker setzt dafür den ewigen Tag.

Und sehest Kindeskinder. Der Psalmist wünscht sich Mehrung seines irdischen Reichtums und Dauer in Kindeskindern. Notker deutet die Kindeskinder als „Lohn deiner Werke".

Friede über Israel! Mit diesem schönen Wunsch schließt der jüdische Sänger. Er weiß, das eigene häusliche Glück hat nur Bestand in einem glücklichen und nicht von äußeren Feinden bedrückten Volk. Notker verallgemeinert: „Und Friede über jeden guten Menschen [17])."

Von dem jüdischen Haussegen bleibt so bei Notker überhaupt nichts mehr. Es steht dafür die Lobpreisung der christlichen Kirche, der Gemeinschaft der Friedfertigen und ihr Glück in Gott.

In gleicher Weise werden alle Lieder dieser Art umgedeutet. Psalm 126 (zweite Hälfte) das Lied, das stattliche Söhne als Gottesgabe verherrlicht, macht aus den Söhnen Apostel, „Kinder des Propheten" [18]). Aus dem Spottlied, das ein sich als „gerecht" fühlender Psalmensänger gegen einen Gewalttätigen dichtet, wird ein Verteidigungslied Christi gegen den Antichristen [19]). Psalm 108, der Gott zum Beistand gegen gottlose Feinde aufruft, ist eines der bedenklichsten Fluchlieder, strotzend von naivem Egoismus, leidenschaftlich und schwungvoll, aber in seinen Rhythmen gejagt von wilder Rachsucht. Bei Notker wird daraus ein Lied, in dem Christus Gottes Strafgericht über Judas und die Juden herabruft [20]).

Lieder der geschichtlichen Erinnerungen hatten in Israel einst den Zweck, den Sinn des Volkes auf vergangene bessere Zeiten zu lenken; zu zeigen, daß die mahnenden Propheten recht behalten, daß nur ein inneres Aufraffen die babylonischen Strafen Gottes aufheben und die alte Herrlichkeit herbeiführen könnte. Den Christen erscheinen diese Lieder gegeben als warnende Beispiele, nicht in die Schwächen des jüdischen Volkes zu verfallen [21]). Wie sich in Zeiten der Demütigung und Kümmernis die Geister Israels aufrichteten an der Herrlichkeit der Geschichte, die einst das erwählte Volk mit Jahwe erlebte, so wird den Christen jene hohe Zeit zum Ausblick auf das himmlische Reich. Der Auszug der Kinder Israel aus Ägypten wird ihnen zum Auszug aus dem irdischen Jammertal. Das fliehende rote Meer wird zu den Fluten der feindlichen Heiden [22]).

Die alten Königslieder verschwinden ganz. Da steht vor dem Psalmisten der König in der Schönheit seiner Jugend, neben ihm die Königstochter in aller Pracht des Orients. Es gilt des Fürsten Hochzeit. Jubel herrscht im ganzen Lande und das Herz des Sängers wallt über von begeisterten Worten [23]). In der christlichen Verwandlung singt nicht mehr der Psalmist vom jungen König, sondern Gottvater selbst spricht von Christus. Später wieder wird das Wort des jubelnden israelitischen Sängers zur Stimme des Propheten auf den Heiland. Das Salböl zur Vermählung wird Symbol der Unschuld, der Duft des Weihrauchs Duft der Tugenden. Die elfenbeinernen Häuser deuten auf die heilige Jungfrau (Elfenbein stammt vom Elefanten, der als keusches Tier gilt). Der Harem des Königs wird zu einer Schar jungfräulicher Christinnen; die Königin selbst wird zur Kirche; Christus als König ist ihr Seelenbräutigam. Der Preis der Königstochter wird zum Preis der Kirche. Ihr Schmuck wird zu guten Werken, ihre Brautjungfern sind die einzelnen Tugenden, die stattlichen Söhne, die der Hebräer der jungen Landesmutter wünscht, werden zu Bischöfen und Nachfolgern Petri und Pauli. Der irdische Glanz farbenfrohen orientalischen Jubels löst sich auf in dem himmlischen, mystisch-magischen der katholischen Kirche.

Ein Gesang aus der Reihe der Klagelieder sei eingehender behandelt: Psalm 21, der den „Notschrei eines Sterbenden" bedeutet:

Mein Gott, mein Gott, warum verließest du mich?
bleibst fern meinem Flehn, den Worten meines Schreins?

Mein Gott, ich rufe am Tage,
doch du antwortest nicht;
Und des Nachts, und finde keine Ruhe.

Du aber thronst als Heiliger,
Israels Preis!
Auf dich vertrauten die Väter,
vertrauten und du machtest sie frei;
zu dir schrien sie und kamen los;
auf dich vertrauten sie und wurden nicht zuschanden.

Ich aber bin ein Wurm, kein Mensch mehr,
ein Hohn der Leute, verachtet dem Volke.
Alle, die mich sehen, verlachen mich,
sperren das Maul auf, schütteln das Haupt.
„Er hat's auf Jahwe gewälzt, der erlöse ihn,
der errette ihn; denn er liebt ihn!"

Ja, du bist's, der mich aus dem Schoße hervorzog,
mich sicher barg an der Mutter Brust.
Auf dich ward ich geworfen aus Mutterleib,
vom Schoße der Mutter her bist du mein Gott.
Bleib' mir nicht ferne,
denn nah' ist die Not,
denn niemand hilft mir.

Mächtige Stiere umgeben mich,
Basans Starke umringen mich;
den Rachen sperrt wider mich auf
ein reißender, brüllender Löwe.

Wie Wasser bin ich hingegossen, es haben sich gelöst
all meine Glieder.
Mein Herz ist wie Wachs geworden,
zerschmolzen in meiner Brust.
Mein Gaumen ist trocken wie eine Scherbe,
meine Zunge klebt an den Kiefern.
In den Todesstaub legst du mich.

Denn viele Hunde umgeben mich,
der Frevler Rotte umkreist mich,
sie zernagen mir schon Hände und Füße.
Alle Gebeine kann ich zählen,
sie aber weiden die Augen an mir.
Schon teilen sie meine Gewänder unter sich
und werfen über meine Kleider das Los.

Doch du, Jahwe, stehe nicht fern!
du, meine Hilfe, eile zum Schutze herbei!
Rette mein Leben vor dem Schwerte,
mein einziges aus Hundes Gewalt!
Dem Löwenrachen entreiße mich,
von den Büffelhörnern mein armes![24]).

Es ist das Lied eines Menschen, der zu Gott aus tiefer Sterbensnot nicht betet, nein schreit, das Lied eines Verzweifelten, der seinen Gott ferne von sich fühlt.

Jesus soll, da er in Todesnacht am Kreuze hing, die Anfangsworte dieses Psalms gesprochen haben. In keinem andern Psalm aber „drückt den Klagenden bei der heiligsten Unschuld eine solche Masse der martervollsten inneren und äußeren Leiden" (Delitzsch). Es ist begreiflich, daß dieser Sang aus Angst und Not auf den sterbenden Christus gedeutet wurde. „Hier singt der Prophet (David) die Passion des Herrn" — damit leitet Notker seine Erklärungen ein, auch diesmal wieder im wesentlichen Augustin folgend[25]).

In den Worten des Israeliten liegt bitter-trotziger Schmerz, weil ihn Jahwe auf sein Rufen Tag und Nacht nicht erhört. Für Notker wird der Tag selbst zum lichterfüllten Christus, die Nacht zu seinen Leiden. Gott muß dem licht- und leidvollen Heiland den Becher des Todes reichen.

Um seine elende Lage noch krasser herauszuheben, rühmt der leidende Psalmist Gottes Erhabenheit. Für Notker verschwindet daraus der bittere Unterton; umgedeutet in Worte Christi, wird dieses Rühmen des göttlichen Vaters eine Selbstverständlichkeit.

Ich aber bin ein Wurm, kein Mensch mehr. Der Psalmist fühlt sich so elend, daß er sich überhaupt nicht einmal mehr Mensch nennen kann. Kein Mensch mehr — Notker las im lateinischen Text dafür non homo: „kein Mensch", und deutete dementsprechend: „Aber ich bin zur Hälfte Made, weil ich sterblich bin, und geboren ohne Beischlaf; und zur andern Hälfte bin ich kein Mensch, sondern das Wort Gottes des Vaters, das am Anfang war[26])."

Die Leute, die den Armen sehen, die das Maul aufreißen, ihn verhöhnen, werden zu Pharisäern, die Christus am Kreuze verspotten.

Jahwe, so meint der Arme, habe ihn in die Welt gestoßen und er allein kann ihm helfen. Die Menschwerdung des Kranken wird in die Menschwerdung Christi umgedeutet. Die Feinde des Kranken werden zu Christi Feinden, die ihn ans Kreuz schlagen. Das Bild, das der Psalmist gebraucht — der Angriff wütender Büffel, wie sie im Ostjordanland heimisch waren, auf ihn, den Schwachen, Verlassenen — wird dabei ganz verdunkelt.

Wie die herrenlosen Hunde den Sterbenden hungrig umkreisen, so lauern seine Feinde auf die Teilung seiner Kleider und seines Erbes. Die Hunde werden zu den Feinden des Neuen Testamentes, der Leib des Kranken wird zum Sakrament Christi, „wie es die Taufe

ist und die Feier der Messe und die Mönchsregel [27]). Die Gewandung, von der der Psalmist spricht, wird zum ungeteilten Rock Christi, um den sich einst die Kriegsknechte stritten. Der Rock bedeutet weiter die christliche Liebe (caritas), die auch ein Ungeteiltes ist, und die die Häretiker zu zerreißen trachten.

Wenn der Psalmist bittet: „doch du, Jahwe, stehe nicht ferne", fügt Notker hinzu: „Tu' mich erwecken am dritten Tage [28])."

Nicht jeder David zugeschriebene Psalm bedarf indessen so starker Umdeutung, zumal dann nicht, wenn jüdische und christliche Welt sich besonders nahe berühren. So in dem innigen 50. Bußpsalm:

„Gott sei mir gnädig nach deiner Güte,
tilge meine Übertretung nach deiner großen Barmherzigkeit."

Der Psalmist weiß, daß es als Sünde allein Sünde gegen Gott gibt, daß alle Einzelsünde aus dem sündigen Wesen des Menschen stammt, daß zur Entsühnung außer der inneren Wandlung der Seele die Gnade Gottes erfleht werden muß [29]). Das sind Gedanken, die Paulus, Augustinus und damit auch Notker ganz nahe stehen.

Wir können überhaupt bei den Verwandlungen der Psalmen die Erfahrung machen: je äußerlicher das Religiöse in ihnen ist, je mehr Kostüm, Landschaft, Nation, Außenfläche des Lebens eine Rolle darin spielen, desto durchgreifender ist die Umdeutung im Christlichen, je innerlicher, näher dem Kern des Göttlichen, je intensiver die Bindung des Irdischen mit dem Himmlischen erscheint, desto geringer ist der Wandel in christlicher Auffassung. Denn der Kern der Religion ist immer und ewig derselbe [30]).

Die Bittgebete der jüdischen Psalmisten sind wie Psalm 25 wieder irdischer, naiv-selbstgefälliger und selbstgerechter. Die eigene Trefflichkeit wird ausgemalt, damit man Grund habe, von Gott etwas zu erbitten. Bei Notker wird der Psalm des sich selbst herausstreichenden Frommen zu einem Lied, das nur einem „vollkommnen Christen ziemt" [31]). Die rituale pharisäerhafte Frömmigkeit wird dabei von ihm geistiger ausgedeutet.

Weniger auf das Ich, inniger auf Gott gewandt sind dagegen die Preis- und Festgesänge.

Erfaßt von der Majestät und Herrlichkeit des Schöpfers singt der Psalmist sein Lied [32]):

„*Chor:* Jahwe, unser Herrscher
wie herrlich ist dein Name
in allen Landen,
der du zeigst deine Hoheit am Himmel droben.

Aus der Kinder Lallen
und der Säuglinge schaffst
einen Hort du dem Gegner zum Trutz,
daß du schweigest dem Feind und Empörer.

Einzelstimme: Wenn ich sehe deinen Himmel
Das Werk deiner Finger,
den Mond und die Sterne, die du bereitet: —
Was ist da ein Mensch, daß du sein gedenkst,
und ein Menschenkind, daß du es heimsuchst?

Doch hast du nur wenig hinter Gott ihn gestellt,
Mit Majestät und mit Hoheit ihn gekrönt,
Heißest ihn herrschen über deiner Hände Werk,
alles hast du unter seine Füße getan:

Schafe und Rinder zumal,
dazu auch die wilden Tiere,
Die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer,
was hinzieht die Pfade im Meer.

Chor: Jahwe, unser Herrscher,
wie herrlich ist dein Name
in allen Landen!“ [33])

Das Lied scheint zur Nacht im Tempel gesungen zu sein. Der Chor der Singenden preist Jahwes Herrlichkeit und Majestät, wie sie sich ebenso im ganzem Leben, im Kosmos, wie im Wunderbau eines Kinderkörpers offenbart: dann erhebt sich über die Schar der Singenden die Stimme eines Begeisterten, der versunken in den Anblick von Mond und Sternen die unendliche Pracht des Herrn der Welt preist.

Das 18. Jahrhundert, das Jahrhundert der Hirtenpoesie, hat diesen Psalm heiter idyllisch gedeutet: David habe ihn gedichtet, da er noch als Hirtenknabe auf der Steppe Judas weidete [34]). Die alte christliche Zeit hob das Majestätische des Psalms hervor.

„Dem Sangmeister bei den Keltern“ steht über dem Psalm. Das bedeutet jedenfalls: der Psalm hat eine Singweise, wie sie beim Keltertreten üblich war, und wie sie auch die Griechen in ihren ὕμνοι ἐπιλήνιοι kannten [35]). Notker las mit Augustin die Überschrift in der lateinischen Version verderbt: In finem pro torcularibus „Auf das Ende bei den Keltern [36]).“ „Auf das Ende“ — das konnte in seiner Auffassungsart nur Christus bedeuten. Die Kelter ward zur

Kirche selbst: wie in jener sich Wein und Trester scheiden, so in ihr Gute und Böse [37]). Der jüdische Sängerchor wird so zur allumfassenden ecclesia catholica, die ihren Herrn Christus preist. Aus dem hebräischen Naturhymnus wird ein geistlicher Gesang.

Die Kinder mit ihrem Lallen werden zu denen, die noch „weich im Glauben" sind und die schließlich gewonnen werden zu gotterfülltem Lobgesang gegen die Feinde Gottes. Wer aber sind diese Feinde? „Juden und Häretiker". So werden die Juden aus ihrer eignen Dichtung vertrieben und zu Feinden dessen, den sie verherrlichen! Ein grausamer Wandel, der zugleich zeigt, wie tief bis ins Letzte die Umdeutung gehen konnte. Dinge und Sachen bleiben dieselben; aber der Geist ist es, der sie von Grund aus in ihrem Sinn wandelt.

Bisher rief in dieser Augustin-Notkerschen Erläuterung die Kirche Christus an [38]) und sang ihm ihr Lied. Nun wechselt plötzlich die Anrede. Nicht Christus mehr, sondern Gottvater wird angesprochen, wenn es heißt: Was ist da ein Mensch, daß du sein gedenkest, und ein Menschenkind, daß du es heimsuchst? Du gedachtest sein, führt Notker den Gedanken erläuternd fort, „da du Christum hersandtest" [39]).

Die Größe des Menschen als Gottes Geschöpf bleibt nur wenig hinter seinem Schöpfer selbst zurück, so bekennt der von Jahwes Schöpfung überwältigte Psalmist. Aber Notker macht den Menschen wieder zum Menschensohn, zu Christus, den Gott „um etwas minder" machte als die Engel, „weil er ihn sterben ließ, obwohl er ohne Sünde war".

Endlich preist der Psalmist den Reichtum der guten fruchtbaren Erde, womit der irdische Mensch von Jahwe beschenkt ist. Notker deutet diesen Reichtum ins Himmlische für den Messias um. Schafe und Rinder bedeuten „Unschuldige und Prediger". Die Tiere des Feldes sind die Sünder, „die dir auf dem breiten Wege gehen und in Lüsten dahinleben"; die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres sind die Übermütigen und Fürwitzigen; denn „Böse und Gute, die in der Kelter sind, liegen all unter Christi Füßen" [40]).

Als Ergebnis bei Notker bleibt: Alle sinnliche Pracht des Kosmos, die der Orientale schaute, ist verschwunden, geblieben ist nur das Hinanführende, Ewig-Christliche.

Preisen die Wallfahrtslieder Jerusalem als die liebliche Stätte Jahwes und den Tempel als die Sehnsucht aller Gläubigen, so wird in der christlichen Betrachtung aus der herrlichsten Stadt Palästinas

das himmlische Jerusalem. „Videbitur deus deorum in syon“ Der Herr der Heerscharen wird erscheinen in Zion [41]). Der Psalmist fühlt sich in Zion seinem Gott räumlich-körperlich am nächsten. Notker deutet die Stelle ins Mystisch-Übersinnliche um: „Das ist die Kraft der Anschauung. Die Tugend der Kontemplation. Der Gott der Christen zeigt sich ihnen wie er ist. Wo? In Zion, im himmlischen Jerusalem [42]).“

Die Pilgerlieder sind voll von heiliger Erinnerung und erfülltem Glück in dem Anblick von alledessen, was der Gläubige erst nur vom Hörensagen kannte, und was er nun mit eignen Augen sehen darf. „Mit gespannter Aufmerksamkeit und heiligen Schauern ziehen sie, von Priestern geleitet, von Straße zu Straße, von Platz zu Platz. Diesen Turm hat der große David erbaut; diese Bastion haben seine Tapfern erstürmt. Hier hat ihn Absalom verraten, hier ward Salomo gesalbt und zum Thron erhoben. Hier haben Sanheribs Gesandte ihre Schmähungen gegen Jahwe ausgestoßen und dort kämpfte der geistesmächtige Jesaja, da litt der edle Jeremia, hier ritt Nehemia in nächtlicher Stunde die Mauer entlang. So schreiten sie dahin, Stätte für Stätte und Erinnerung für Erinnerung sich ins Gedächtnis einprägend. Für viele war es eine Wallfahrt fürs Leben, und nicht jeder kann sie machen [43]).“ Da strömt dann das Herz der Pilger von Jubel über, und im Prozessionslied verherrlichen sie ihren Herrn:

„Voll Gerechtigkeit ist deine Rechte,
des freut sich der Zion,
laut jubeln die Töchter Judas
ob deines Gerichts.

Umwandert den Zion, umkreist ihn,
zählt seine Türme;
Habt acht auf seine Bollwerke,
durchschreitet seine Paläste,
daß ihr mögt erzählen dem künftgen Geschlechte,
daß solcher Art Gott ist,
unser Gott immer und ewig;
er selbst wird uns leiten [44]).“

So wie der Jude von der Wonne seines Zions in beseligter Schau durchdrungen ist, wird der mittelalterliche Christ überwältigt vom Vorgefühl des Glücks seines himmlischen Jerusalems, das er schon vorausfühlt in der umfassenden ecclesia catholica. Zion bedeutet so bei Notker bald den Himmel, bald die darauf vorbereitende Kirche.

Des freut sich der Zion, laut jubeln die Töchter Judas ob deines Gerichts. Notker übersetzt und erläutert diese Worte so: „Freue sich Zion! Das ist die katholische Kirche. Freuen sich die Töchter Judas! Das sind alle heiligen Frauen; um deiner Gerechtigkeit willen, Herr (Christus); weil du scheidest die Schafe von den Böcken und hörst auf ihr Gebet, wenn sie sagen: »Verdirb nicht mit den Gottlosen meine Seele«[45])."

Die Gerechtigkeit Jahwes, der die Feinde seines Tempels verjagt, wird zur Gerechtigkeit Christi, der als Richter die Guten von den Bösen scheidet. An die Stelle jüdischer Mädchen, die Jubellieder singen, treten die Heiligen der katholischen Kirche. Die Wanderung zum Zion wird zu einem Triumph der mater ecclesia. Der Psalmist zählt die Türme Zions; und diese Türme werden für Notker zu den Glaubensbollwerken der Kirche gegen die Häretiker. Statt „durchschreitet ihre Paläste" liest Notker der Überlieferung gemäß „Verteilt ihre Paläste" und deutet die Paläste als die Missionsgebiete unter den Heiden, wie sie den Aposteln überantwortet wurden. Aus dem Ganzen wird so mystisch-magisch der Triumph des christlichen Gottes und seiner Kirche.

Notker steht in seiner Auffassung und Gestaltung der Psalmen völlig unter der seelisch-geistigen Macht Augustins und seiner Kirche. Als Kind seiner Zeit, die noch ganz in dem großen, einmal treibenden Lebensschwung kreiste, war seine schöpferische Tat die Weitergabe in deutscher Sprache. Sein Ziel war die Vermittlung einer bestimmten Erkenntnis des Psalters, die Vermittlung lebendigen Wissens. Dem Stoff haucht der Geist der jeweiligen Jahrhunderte das Leben ein. Und wieder zeigt es sich, daß Wissen im Grunde nichts anderes ist als der innere Entschluß, etwas für wahr zu nehmen. Dieser innere Entschluß ist identisch mit dem Zwang, Wahrheit und Wahrheiten zu setzen, dem Zwang, den die ewige Wandlung des Lebens aufruft, und der im Letzten nichts anderes ist als der Wille, aus Chaos den Kosmos werden zu lassen.

Der Entschluß selbst aber stammt aus den reinsten Bezirken des innerlichen, unberührten, in sich vollkommenen Daseins; und sein Erwachen in der Menschheit, die ihn, wenn sie irreligiös geworden ist, herbeisehnt, ist das Geheimnis der ewig waltenden Gnade.

VERLORENES

„Capiti sit gloria
Membrisque concordia."
Adam von St. Victor

Die Werke eines jeden Menschen, auch des Wissenschafters, sind Bruchstücke einer Konfession. Einer großen, wenn der Mensch groß, einer kleinen, wenn er klein ist. Wahl und Behandlung des Stoffes zeugen immer von der geistigen und seelischen Art des Schreibenden und seiner Epoche.

Die Werke Notkers, die an uns vorübergezogen sind, haben seine Persönlichkeit und den Kreis, in dem sie lebendig ist, mit erhellt. Sie zeigen uns Notker als lehrenden Lernenden und lernenden Lehrenden, einer Zeit, die noch ehrfürchtig und vertrauend der großen Autoritäten bedurfte. Sie zeigen, wie Notker unter den ragenden Gewalten Aristoteles, Boethius, Benedikt, Augustin, stark und kindlich, sicher und vorsichtig Welt und Wissen vorwärtsträgt in die heimatlich deutsche Sphäre und in die der heranwachsenden Klosterjugend. Tradition (wobei auch die kleineren Lehrmeister wie Capella willkommen sind) und Verantwortung sind seine festen Stützen.

Von seinen Schriften aber sind verloren gegangen: zwei religiöse, die Übersetzung des Buches Hiob und eine Abhandlung über die Heilige Dreieinigkeit; vier weltliche, Terenz' Lustspiel „Das Mädchen von Andros", Vergils Bucolica, Catos Sittensprüche und Anfangsgründe der Arithmetik [1]).

Alle verlorenen Schriften aber sind, bis auf die letzte, in ihren Vorlagen erhalten. Darum sei von ihnen wenigstens eine kurze Charakteristik gegeben, weil sie die geistige Sphäre Notkers immerhin noch eingehender zu kennzeichnen vermögen. Was Notker zur Bearbeitung auswählte, was ihn anzog, ist für seine Artung, seinen „Geschmack" bezeichnend; von diesem Gedanken aus sind die folgenden Betrachtungen orientiert.

Das Buch Hiob hat Notker übersetzt und erläutert im Anschluß an die umfassende „moralische und allegorische Auslegung" des Werkes durch Papst Gregor den Großen [2]).

Gregor der machtvolle Politiker und kirchliche Staatsmann war ein Mensch der Praxis und der Wirkung ins Breite, Gemeinverständliche. Er ging aufs Handfeste, Sensationelle aus. Mit ihm ward der Wunderglaube sanktioniert. Wie Harnack von ihm sagt: „Alle die religiös-katholischen Elemente, die Augustin zurückgeschoben und teilweise umgestimmt hat, sind mit doppelter Kraft wiedergekehrt. Die moralisch-rechtliche Betrachtung hat über die religiöse gesiegt [3]." Gregor drängte die Urbanität geistiger Zucht und antiker Bildung, die noch Cassiodor hatte retten wollen, zurück. Er verachtete Grammatik und Stilistik. „An Stelle der früheren begrifflich mehr oder weniger begründeten Abstraktion ist die spekulative Imagination oft mit wild subjektiver Färbung getreten [4]." Aber mit seiner Klarheit und unbekümmerten Art, durch die Gregor der Begründer des naiv-völkischen mittelalterlichen Katholizismus wurde [5], hat er auf die Gemüter der kommenden Epoche um so stärker gewirkt: man brauchte, was leicht faßbar, derb, einfach und erbaulich war. So wurde Gregor im Mittelalter der gelesenste abendländische Kirchenvater.

Das Einzigartige des Buches Hiob ist die Entdeckung, daß das Leiden des Menschen größer ist, als seine Schuld vor Gott je werden kann [6], und daß die Frage, warum es so ist, nicht vom schmerzgequälten, duldenden Menschen zu beantworfen ist, sondern Gottes höherer Weisheit überlassen werden muß. Ergebung in den Willen des ewig Schaffenden, der größer ist als der geschaffene Mensch, Demut des Dulders vor der Gottheit ist (immer den echten Hiob vorausgesetzt) der Weisheit letzter Schluß dieser in hoher, künstlerischer Einheit geschaffenen Dichtung.

Aus alledem hat Gregor ein die Wesentlichkeiten des Ganzen um- und überwucherndes — „Repertorium der Moral" [7] gemacht. Nicht der um die letzten Erkenntnisse ringende leidende Mensch in seiner Herzensnot gilt ihm als Verfasser, sondern — der heilige Geist selbst: „Da . . . wir den heiligen Geist für den Autor halten, was tun wir, wenn wir nach dem Schreiber fragen, anderes als nach dem Schreibrohr zu forschen, da wir Buchstaben lesen?" [8]

Überall führt seine Erklärung in Mystizismus; nicht zur innigen Versenkung in die ringende Seele des großen Dulders, der an letzte göttliche Geheimnisse rührt. Es bleibt ein Gleiten darüber hin in Erbaulichkeiten und in Allegorien. Bei Gregor wird Hiob einfach als Christus gedeutet. Die Freunde, die Hiob in seiner Not schmähen und ihn zu Unrecht verurteilen, macht Gregor zu den Heiden. Aber diese völlige Umdeutung, die ein Augustin nach der Tiefe hin aus-

gestaltet hätte, verbleibt im Leichteren, schnell Greifbaren, Oberflächlichen.

Gregors Methode ist: zunächst den (angeblich) historisch-buchstäblichen, dann den allegorischen und schließlich den moralischen Sinn der jeweilig zu interpretierenden Sätze anzugeben.

Das Buch Hiob beginnt mit den Worten: „Es war ein Mann im Lande Uz mit Namen Hiob." Davon ist zunächst dies der „Sensus historicus": „Hiob wird unter Bösen der Gute genannt, was höchstes Lob ist. Deshalb wird gesagt, wo der heilige Mann gewohnt hat, damit das Verdienst seiner Tugend hervorgehoben werde. Denn wer weiß nicht, daß Uz »Land der Heiden« bedeutet! Die Heidenschaft lebte aber deshalb gefesselt in Lastern, weil sie die Erkenntnis ihres Schöpfers ignorierte. Darum also muß gesagt werden, wo er gewohnt hat, damit dies seinem Ruhm zugute komme, weil er ein Guter unter Bösen gewesen ist. Denn es ist nicht besonders löblich, gut mit Guten zu sein, sondern gut mit Bösen. Wie es ja eine schlimmere Sünde ist, unter Guten nicht gut zu sein . . . usw. [9])."

Den „Sensus allegoricus" gibt Gregor so an: „Christus ist mit dem Namen Hiob gemeint. Daß dies eine geschichtliche Tatsache sei, glauben wir. Aber laßt uns sehen, wie dies auch allegorisch stimmt. Hiob wird nämlich . . . als »der Leidende« interpretiert. Uz aber als »der Ratgeber«. Wen anders hat denn der selige Hiob mit seinem Namen bezeichnet, als ihn, von dem der Prophet sprach, wenn er sagte: »Unsere Leiden hat er selbst getragen« (Jesaja 63, 4)? Er bewohnt das Land Uz, weil er über die Herzen des Volkes als Ratgeber herrscht. Denn Paulus nennt Christus »Gottes Tugend und Gottes Weisheit . . .« usw. [10])."

Der „Sensus moralis" aber ist für Gregor: „Hiob bezeichnet die Erwählten. Deren Angelegenheit dreht sich um Irdisches und Ewiges. Wenn Hiob »der Leidende« und Uz »der Ratgeber« heißt, so wird nicht unpassend durch die beiden Namen auf jeden Erwählten hingewiesen; weil, wer vom Gegenwärtigen zum Ewigen strebt, er eine Rat spendende Seele hat . . . usw. [11])."

Diese kurze Probe zeigt schon zur Genüge, wie weit Gregor hinter Augustins freier, beweglicherer, durchglühter und ins Tiefe dringender Art der Auslegung zurückbleibt. Die Allegorik wuchert spielerisch-üppig: Wenn es z. B. von Hiob heißt, er habe sieben Söhne, so bemerkt Gregor dazu: Sieben sei die Zahl der Vollkommenheit; denn am siebenten Tage habe Gott von seinen Werken

geruht. Die sieben Söhne bezeichnen die zwölf Apostel. Sieben bestehen aus Drei und Vier. Dreimal vier sei zwölf. Drei weise auf die Heiligkeit der Apostel; denn dreifach sei die heilige Dreieinigkeit, und Vier bedeute die vier Weltgegenden, in die die Apostel ausgesandt seien [12]).

Die Moral geht aufs Rechtliche und auf kirchlich-praktische Frömmigkeit aus. Leidenschaftlich schleudert Hiob seine Klagen in den Himmel:

„O daß man meinen Unmut wöge und all mein Leid dagegen auf die Wage legte,
So würde sich's schwerer befinden als der Sand am Meer — drum gehen irre meine Worte!
Denn des Allmächtigen Pfeile stecken in mir: mein Geist saugt ihr Gift ein ...
Es dehnt sich der Abend und übersatt werde ich des Umherwerfens bis zum Morgengrauen,
Mein Leib umkleidet sich mit Gewürm und erdiger Kruste, meine Haut vernarbt und wird wieder flüssig ...
Habe ich gesündigt — was kann ich dir antun, du Menschenhüter?
Warum machst du mich zum Angriffspunkt für dich, daß ich mir selbst zur Last bin?
Und warum vergibst du meine Sünde nicht und verzeihst meine Schuld?
Denn schon lege ich mich in den Staub, und suchst du mich, so bin ich nicht mehr [13])."

Man stelle dazu die Deutungen Gregors: „O daß man meinen Unmut wöge und all mein Leid dagegen auf die Wage legte, so würde sich's schwerer befinden als der Sand am Meer." Hiob ist überzeugt, daß die Leiden, die er duldet, unendlich schwerer wiegen als die Schuld, die er sich hat zuschulden kommen lassen können. Gregor deutet: „Christus ist die Wage, auf der das gewogen wird, was wir Verdienstliches tun, wie das, was er für uns gelitten hat. Er macht uns die Schwere unsrer Strafe (die wir verdient haben) bekannt [14])." Gregor führt weiter aus, daß die Sünde uns immer tiefer und tiefer ins Leid bringe, was die frommen Menschen vor Christi Erscheinung zwar geahnt, aber nicht in der ganzen furchtbaren Bedeutung erfaßt hätten. Deshalb habe der vom heiligen Geist inspirierte Verfasser des Hiob damit sagen wollen: „Das Leiden unserer Verdammung wird für leicht gehalten, weil es noch nicht durch die Gerechtigkeit des Heilands gewogen wird. O daß er doch käme und ... uns lehrte was wir nach der Verwerfung zu erwarten haben [15])." Gregor macht also das Leid gerade, das Hiob für ungerecht empfindet zur berechtigten Strafe, die den Sünder dereinst in der Hölle erwartet.

Des Allmächtigen Pfeile stecken in mir: mein Geist saugt ihr Gift ein. Die Leiden, die Gott der Herr, über Hiob

verhängt hat, vergiften seinen Geist. Sie verbittern ihn. Gregor deutet das gerade Gegenteil heraus: „Mit den Pfeilen wird die Predigt und die Strafe bezeichnet [16])." Die folgenden Worte sind schon in der lateinischen Übersetzung mißdeutet: „Ihre Schärfe saugt meinen Geist auf. Die Gerechten werden durch Strafen, die sie ertragen, gebessert. Denn was ist der Geist des Menschen anderes als der Geist der Überhebung? Die Pfeile des Herrn aber saugen diesen Geist des Menschen auf [17])."

„Es dehnt sich der Abend und übersatt werde ich des Umherwerfens bis zum Morgengrauen. Mein Leib umkleidet sich mit Gewürm und erdiger Kruste; meine Haut vernarbt und wird wieder flüssig." Hiob schildert naturalistisch seine Qualen, die ruhelose Nacht, die unablässig neu aufbrechende scheußliche Krankheit. Gregor wendet das Leid wieder ins Geistige, in die Not der Sünde, die ewig unruhig macht. Den Leib deutet er auf die Kirche: „Der Kirche Fleisch eiterte in sündigen Gliedern, es besudelt sich in den Gliedern, die die Erde suchen [18])." Die Haut der Kirche ist krank, wenn allein äußerliche Sorgen in ihr lebendig sind.

„Habe ich gesündigt — was kann ich dir antun, du Menschenhüter ... Und warum vergibst du meine Sünde nicht und verzeihst meine Schuld." „Menschenhüter": das ist der ironische Anruf Gottes durch einen Verzweifelten, der nicht begreift, warum der Himmlische ihn so ausgesucht grausam straft. Gregor erdeutet sich das Gegenteil: ich habe gesündigt; ich habe auch Gutes getan. Aber was kann ich vor Dir dem Mächtigen als Ersatz, als Sühne bieten? „Denn durch uns sind wir gefallen, aber durch unsere Kräfte können wir uns nicht wieder erheben." Hiobs verzweifeltes „Warum?" macht er zu einem „Wann" der Sehnsucht: wann vergibst du mir? Der Sünder „ersehnt den Mittler und die Auferstehung".

All das zeigt typisch, wie gewaltig die geistige Wucht des neuen Weltgefühls, wie grob, unbedenklich und stark sie gewesen sein muß, daß sie einfach ein ganzes tief innerlich fundiertes Werk in seiner Art erschlagen und ein neues daraus erzwingen konnte, was mit dem alten schließlich überhaupt nichts mehr gemein hatte. Der jüdische Hiob in seiner Heimatsprache und das Riesenkompendium der Moralia Gregors im rustikanen Latein [19]) haben zuletzt gar nichts mehr miteinander zu tun. Hiob war sozusagen nur die Veranlassung (ἀρχή) zu den Moralien Gregors, deren Gründe (αἰτίαι) aber in ganz anderen Sphären liegen.

Notkers letztes Werk ist die Bearbeitung der Moralia gewesen. Ekkehart IV. läßt ihn (den Pestkranken!) an seinem Sterbetage daran den Schlußstrich tun — wohl nur eine freundliche poetische Ausschmückung ins Legendenhafte: ähnliches wird auch von Beda erzählt; und Ekkehart liebt das Fabulieren. Aber soviel darf vermutet werden, daß Notkers Hiob die reifste seiner Arbeiten geworden sein muß.

Wie er Augustins umfassende Psalmen-Auslegung nur auszugsweise dargestellt hat, wird er auch Gregors Moralien nur in nuce gegeben haben [20]). In der Psalmen-Übersetzung ist er freier und steht stärker über dem Stoff als in den viel wörtlicher übersetzten „Tröstungen" des Boethius. So wird er auch den Stoff der Moralia jedenfalls großzügig zu meistern verstanden habe. Gregor ist katholischer als Augustin. Notker ist sehr katholisch. Bei der Bearbeitung Augustins dämpfte er dessen Glut, gab statt dessen schwingender Tiefe Einfaches, Klares, Nüchterneres. So wird ihm Gregors Art wohl besonders „gelegen" haben, wie sie seinen Zeitgenossen lag. Nicht umsonst ließ sich Kaiserin Gisela außer Notkers Psalter auch seinen Hiob schenken.

Notkers Werk De trinitate „Über die Dreieinigkeit" ist gleichfalls verloren [21]). Dieses Buch geht auf die Schrift des Boethius „Über die Einheit der Dreieinigkeit" zurück [22]). Notker hat dabei offenbar den Kommentar des Remigius benutzt, der kirchlich und orthodox gefärbt ist [23]). Das Werk des römischen Philosophen selbst ist keines, das aus Glaubensnot oder Glaubensdrang heraus [24]) geschrieben ist; es ist überlegen, kühl, dialektisch; Boethius zeigt sich auch hier als einer, der die christliche Religion zwar „versteht", aber sie nicht „hat".

Der Gang seines Beweises entspricht der nacharistotelischen Kategorienlehre. Die Form des Göttlichen ist für ihn die „Substanz". „Mathematik", so führt er aus, „betrachtet die Formen der Körper ohne Materie und damit ohne ihre (materielle) Bewegung.... Theologie betrachtet ohne Bewegung, abstrakt und reduzierend: denn die göttliche Substanz entbehrt der Materie und der Bewegung. Sie ist ... ohne Materie Form und so ist sie einzig und ist das, was sie ist [25])." Daher gibt es in ihr, der Substanz, auch keine Zahlteilung. Erst unter den Aspekten der Kategorien (zumal der Relation) entfaltet sich die göttliche Wesenseinheit zu den drei Personen Gottvater, Sohn und heiliger Geist.

Die kurzgefaßte, in herkömmlicher Logik klar aufgebaute Schrift

hat fast kanonisches Ansehen gehabt [26]). Den Klosterschülern, denen Notker die Lehre von den Prädikamenten eingedrillt hatte, konnte er getrost dieses Büchlein lehren. Es mußte leicht und überzeugend wirken.

Von den weltlichen Schriften war Terenz' „Mädchen von Andros" schon deshalb im Mittelalter beliebt, weil dieses heiter-epigonale Lustspiel von allerlei kleinen, moralischen Weisheiten gesättigt ist:

„Da er (der Sohn) die Kinderschuhe vertreten ...
Und freier ihm zu leben erlaubt war, denn vorher,
Wer konnte da ihn kennen, sein Gemüt durchschaun,
Da das Alter, die Furcht, der Lehrer ihn hielten im Zaun?"

„.... denn heut'ges Tags
Bringt Schmeichelei nur Freunde, Wahrheit Haß hervor."

„... wie nun der Menschen Sinn
Sich gar zu leicht von der Arbeit zum Vergnügen neigt."

„Denn wer mit (bösen) Genossen in Verbindung steht,
Und dennoch nicht zum Bösen drum verleitet wird,
Der kann gewiß im Leben sich selber leiten schon."

„Ein böser Sinn, ein böser Geist! [27])"

Diese paar Proben zeigen den Charakter Terenzianischer Moral: Terenz beobacht das Leben, wie es ist, mit leiser gräzisierender Ironie und manchmal etwas pedantisch-lehrhafter Art; im Ganzen wird aber stets eine gewisse Feinheit und Gepflegtheit festgehalten. Notker sagt selbst einmal: „Terentius, der Komiker, lehrte nicht die Sitten, wie sie sein sollen, sondern er stellte dar, wie verderbt sie an den Menschen seien [28])." Für seine Bearbeitung des Dichters hat Notker in Donatus [29]) und (vermutlich auch) in Remigus [30]) bewährte Kommentatoren benutzen können. Man las Terenz im Mittelalter, um aus ihm seine Kenntnisse der Grammatik und Rhetorik zu holen. Nimmt man noch das moralisierende Element hinzu, so hat man offenbar die drei Aspekte, unter denen Notkers Bearbeitung gestanden hat.

Daß sich von Notkers Übersetzung und Bearbeitung der Vergilschen Bucolica nichts erhalten hat, ist besonders zu bedauern. Durch den vierten Gesang des Büchleins hatte sich Vergil schon im frühen Mittelalter den Ruf eines heidnischen Propheten erworben [31]); die Geburt des Knaben, die darin gefeiert wird, des Kindes, das wieder das goldene Zeitalter auf die Erde herabführen soll, ward als Weissagung der Erscheinung Christi gedeutet. Vergil wurde

schon von den spätrömischen Erklärern für grundgelehrt gehalten; seine Dichtungen waren von allen möglichen allegorisierten Geheimnissen durchwoben. „Da nun", sagt Comparetti, „Vergil als ein Mann von ungemeiner Weisheit, als erster unter den alten Dichtern galt und den Begriffen von Zucht und Sitte am wenigsten entgegenstand, übte er auch auf viele christliche Theologen einen großen Einfluß aus. Man verkehrte lieber mit ihm, als mit den anderen heidnischen Dichtern und verschmähte es nicht, ihn zu zitieren, entweder zum Beweise gewisser Glaubenssätze des Christentums oder wenigstens um zu zeigen, daß er unter allen Heiden sich am wenigsten vom Christentum entfernte ... Unter den übrigen heidnischen Autoren galt Vergil für den, auf den man die Worte des Evangeliums anwenden konnte: »Sie hörten, daß Jesus vorüberging« [32])."

Im St. Galler Kreise war Vergil einer der gelesensten Dichter. Daher auch die Vorliebe Frau Hadwigs für den Schöpfer der Äneis. Vergil ist zugleich wie kaum ein zweiter von Grund aus allegorisch umgedeutet worden. Fulgentius, der in merkwürdigster Weise aus der ganzen Äneis eine riesige moralphilosophische Allegorie herausgesponnen hat, erklärte, er könne es nicht wagen, die Bucolica (und Georgica) zu deuten, weil in ihnen so mystische tiefe Gedanken den Inhalt bildeten, daß er es aufgeben müsse, sie darzulegen und zu erklären [33]). Um so fesselnder wäre es gewesen, Notkers Bearbeitung kennen zu lernen; denn wir wissen auch den Kommentator nicht, dessen sich der Mönch bedient hat [34]). Die Bucolica wurde in der Schule besonders des sprachlichen Ausdrucks wegen gelesen [35]), aber an ihrem Inhalte konnte man schon wegen der vierten Ekloge nicht gleichgültig vorübergehen, und Notker, der so gern Realien, Merkwürdigkeiten und Weltanschauliches seinen Schülern nahebringt, hat sich hier natürlich mit allen Vielfältigkeiten abgeben müssen, die das Werk bot: mit der Art theokritischer Hirtenpoesie, wie Vergil sie nachahmte, mit den politischen Allegorien des Dichters auf Pollio, Cäsar und Oktavian, mit den Umdeutungen dieser Allegorien in neue, mit der Wendung aller idyllischen Weltanschauung und zeitgenössischer Sinnenfreude an Hirtenleben, Nymphen, Knabenliebe, Wettgesang ins Christlich-Moralische und Übersinnliche.

Bei den Distichen Catos hat Notker einmal ausnahmsweise die allegorische Umdeutung nicht nötig gehabt. Wahrscheinlich folgte er auch hier Remigius, der Cato eingehend kommentierte, die moralischen Sinnsprüche mit Glossen und Scholien begleitete und Parallelen aus römischen Dichtern von Terenz bis Boethius anführte

Manitius rühmt diesem Kommentar des fleißigen und gelehrten Mönches von Auxerre Sinn für Textkritik und verhältnismäßig beachtliche lexikalische Kenntnisse nach; auch führt er einige charakteristische Proben dafür an, wie Remigius die Sentenzen Catos erläuterte. So sagt Cato II, 6, 1:

„Quid nimium est, fugito, parvo gaudere memento [36])",

was in mittelhochdeutscher Zeit also übersetzt worden ist:

„Wis mit guotem muote
vrô mit kleinem guote [37])."

Dazu bemerkt Remigius: „Weshalb Seneka sagt: Die Biene hat einen kleinen Körper und einen großen Geist. Wie er auch gesagt hat: Aus überaus kleinem Körper spendet dir Honig die Biene. Wie ferner das Kamel einen großen Körper und einen kleinen Geist hat [38])."

Dieser Cato, von dem kaum der Name feststeht, von dessen Leben und Zeitalter wir nichts wissen, dessen Spruchsammlung so verschieden überliefert ist, daß die Urgestalt des Ganzen nicht mehr erkennbar [39]), galt dem Mittelalter als ein römisch-heidnischer Ritter von hoher moralischer Weisheit:

„Er was ein Rômaere;
swie er ein heiden waere,
er was witze rîcher
und redete kristenlîcher
beide spâte unde vruo
denn iezuo manic kristen tuo,
der ein meister waenet wesen
und ze schuole hât gelesen ...
des wart sîn lop verre erkant.
er was her Katô genant.
swer nâch sîner lêre vert
wie gar sich schaden der erwert [40])."

Dieses Buch wirkt merkwürdig durch die ungleichmäßige Art, wie hier Tiefes und Oberflächliches, Ernstes und Plattes durcheinandergehen. Teils nimmt es sich aus wie eine Moralfibel, nach der der Schüler gedrillt werden soll, teils wie ein Moralrezeptbuch für alle Fälle des Hausbedarfs und täglichen Lebens. Dann wieder ist hier manches groß und einfach gesagt, und Erkenntnisse sind gegeben, die eine hohe innerliche Reife voraussetzen:

„Si vitam inspicias hominum, si denique mores
Ne culpes alios: nemo sine crimine vivit [41])."

Aber gerade dies Durcheinander von Leicht und Schwer, Feinheit und Banalität, moralischer Philiströsität und weitem Verstehen, Hausbackenheit und Innerlichkeit, aufs Nützliche, Allzu-Nützliche ausgehender Lehrhaftigkeit und Frommsein war der Zeit Notkers gelegen. Aus den Distichen Catos ließ sich trefflich ein Schulbuch machen und Notker wird auch hier in seiner bekannten Art der Mischprosa pädagogisch vorgegangen sein [42]).

Bleiben die „Anfangsgründe der Mathematik" als letztes der verlorenen Notkerschen Werke. Hier wissen wir nicht einmal sein Vorbild [43]). Vermutlich hat der Mönch irgendein Kompendium der Arithmetik, das in der Klosterbibliothek stand, bearbeitet. Was er daraus gemacht hat, dürfte im gleichen Geist gehalten gewesen sein wie jener geometrische Exkurs in der Kategorienlehre, den wir schon in seiner Artung angedeutet haben [44]).

Das Lebenswerk Notkers ist damit umkreist. Alles strahlt darin einem Ziele zu; alle inneren Linien sind, magnetisch gezogen, einem Pole zugekehrt: dem Zuge und der Erziehung zu Gott. Der Wissenschafter und der Erzieher der Klosterknaben kennt nur diesen einen Willen. Von ihm ist seine Wissenschaft orientiert, die nach Fülle der Erkenntnisse strebt: mit kinderhafter Sachlichkeit, Freude am Wissen und am stofflichen Ausbau der eignen Welt — die weiter strebt nach Vergeistigung und Durchseelung dieser Erkenntnis; also, daß sich der Stoff forme nach dem Zentrum hin, das alles bewegt. Notkers Wissenschaft ist nicht science pour science, sondern Wissenschaft für die Heranwachsenden. Er selbst hat sein Ziel und sein Amt — das zeigt die ganze Art seiner Werke — als etwas Selbstverständliches genommen. So hat er auch nicht mit der Reflexion und Absichtlichkeit des modernen Menschen geschrieben, sondern mit voller Unbefangenheit. Das Kühnste — und daher wohl auch am meisten von ihm „Bedachte" — war die Verwendung der deutschen Sprache. Aber auch hier ist er offenbar in der Durchführung dem Genius eigener Instinktsicherheit gefolgt, der ihm aus Liebe und Jugend immer das Richtige und Verständliche treffen ließ [45]). Er bleibt stets im Kreis der sieben freien Künste, er bleibt überall in der Sphäre des Mittelalters; der Horizont wird nicht gesprengt, dafür aber spürt man durchgängig die starke Bindung mit der Mitte, aus der und zu der alles Lebendige drängt.

GOTT UND MENSCH

„In deinem Aufschwung, Mensch, ist alles groß,
In deinem Abschwung alles hoffnungslos!
Und nur die Seele, die sich liebend selbst vergaß,
Ist aller Dinge Maß und Übermaß." Werfel

Der vollkommene Gott ist unvollkommen geworden und hat dennoch alle Herrlichkeit behalten. Das ist der große Schritt vom Mittelalter zur Gegenwart. Der Gott Schopenhauers ist noch nicht so unvollkommen wie der Nietzsches (bei Nietzsche ist das Leben schlechthin „dieser Gott"); denn Schopenhauers Gott ist zwar Leiden und dumpfer bejahter Wille, aber noch ist hier nicht Erkenntnis da, daß Gott auch hierin göttlich ist. Noch webt bei ihm, wenn auch gewandelt, doch im Letzten das Ewig-Mittelalterliche, der vollkommene Gott als das allein zu Recht Bestehende, das buddhistische Nichts als das Hinüberziehende. Schopenhauer hat den unvollkommenen Gott erfahren, aber verneint. Nietzsche ward von ihm berührt und hat ihn bejaht. Aber nur bejaht. Der „andere" Gott war für ihn „tot". Hebt sich dunkel aus Menschen- und Planetenschicksal die Weisheit von dem Gott, der nur dadurch vollkommen wird, daß er unvollkommen ist, und nur dadurch unvollkommen wird, daß er vollkommen ist? Neigt sich uns die Gottheit der kommenden Religion zwischen diesen Sphären?

Notkers mittelalterlich-christlicher Gott ist vollkommen. Darin ist er eindeutig von der gesuchten Gottheit gegenwärtiger Menschen getrennt.

Der im Dunkeln nahende Gott unserer Zukunft ist noch erfüllt von allen Möglichkeiten; der Gott Notkers als der des Mittelalters ist erfüllt von allen Bestimmtheiten.

Dabei ist Notkers Gott weder systematisch noch dogmatisch ausgegrenzt. So bestimmt in allem, so einmalig-katholisch auch der mittelalterliche Gott ist, er lebt in tausend und abertausend verschiedenen Bildern vor Augustinus und nach Thomas von Aquino. Auch Notker hat in seinen Schriften ungewollt ein Bild, sein Bild von Gott gezeichnet. Unvollständig, zufällig, abhängig von Größeren: den Psalmisten, Augustinus, Aristoteles, Boethius. Aber was er von den Vorgängern übernahm, was er sagte, wie er's

sagte, formt sich zu seinem Eigentum. Was äußerlich zufällig in Notkers „Bild von Gott" gelangte, ist innerlich notwendig dazugekommen.

Klar, einfach und sicher weiß sich Notker gebunden. Er ist Christ, und damit ist alles bestimmt: „Gott ist barmherzig. Ich bin ein Christ, bin getauft. Durch Feuer werde ich geläutert, und wegen des Glaubenfundamentes gehe ich nicht verloren [1])." Er weiß sich auf den Weg gestellt. Christus leitet „uns, nun aus Finsternis des Unglaubens Erlöste über geistliche Weiden ... in dieser Welt wie in einer Einöde mit der Hoffnung aufs himmlische Reich" [2]).

Wahrhaft von einer bestimmten Religion getragen sein, sie „haben" in Glauben und Dogma können nur: der Weise und das Kind. Was zwischen ihnen bleibt ist dazu außerstande. Kind: das bedeutet den schlechthin naiven Menschen, der instinktiv den Lebensschwung seiner Zeit und also auch ihrer Religion trägt (wenn diese Zeit überhaupt religiös, schöpferisch und lebendig ist). Der Weise bedeutet den Menschen, der sich über alle Zweifel hindurchgerungen hat, alles äußere Gebildetsein überwunden, über die Komplikationen einer unendlich widerspruchsvollen Welt hinaus den letzten Zusammenhang erkannt und wieder zum Kinde geworden ist. Das Kind fragt nicht. Der Weise hat gefragt, bis alle Fragen gelöst sind.

Zwischen Kind und Weisen stehen die „Gebildeten". Das Kind trägt den religiösen Elan und wird von ihm getragen, der Weise hat ihn wieder erlangt. Der Gebildete aber steht außerhalb dieses Schwunges. Er hat ihn verlassen oder ist von ihm verlassen worden — beides ist dasselbe — und muß ihn durch ein Fegfeuer von Zweifeln gleichsam wiedererlangen.

Diesen dritten Typus, den „Gebildeten" nun kennt das Mittelalter nur in bestimmten gesellschaftlichen Sphären: etwa der Troubadours und Dichter wie Gottfried von Straßburgs. Im eigentlich kirchlichen Leben gibt es ihn nicht. Notker ist religiös genommen ein Kind und bleibt es auch trotz der theologischen Gelehrsamkeit, die er übt. Er baut aus, wenn er theologisch forscht, aber er zweifelt nicht. (Unter Zweifel ist nicht das Nichtwissen der Einzelheiten gemeint, etwa gewisser Besonderheiten der Sündenlehre, sondern das grundsätzliche Nichtwissen überhaupt: ob es Gott gibt oder nicht. Parsival ist so zuerst Kind, wird Zweifler, „Gebildeter", wird zuletzt „Weiser" und damit der Gralswürde wert.) Er „hat" Gott, und alles Wissen von Gott, was er aufnimmt und weitergibt, dient nur dazu das Bild von Gott immer deutlicher zu machen.

Freilich: er konnte die tiefen Gedanken an den Bischof von Sitten schreiben, daß Gottes Wollen die Handlungen der Menschen bestimmt. Aber diese Gedanken sind die eines Kindes, nicht eines Weisen. Notker ist sich über die Tiefe dessen, was er da schrieb, nicht bewußt gewesen. Er war gelehrt und kindlich.

Für ihn ist die Welt eine Offenbarung Gottes; aber da gibt es die Erscheinungen, die Dinge in der Natur, das alltägliche Leben, das Menschliche und das trennt sich, wenigstens in mittelbarer Betrachtung von Gott. Die gesamte Erkenntnis nennt er Philosophie. Aber „Philosophie gliedert sich in göttliche und menschliche. Das Göttliche lehrten uns die, die uns in Büchern die Natur Gottes selbst und die Wahrheit der Dreieinigkeit beschrieben. Sie heißen Theologen. Unter ihnen ist Johannes Evangelista der erste“ [3]). Er sucht die Theologen also unter den Philosophen. So dient auch die Philosophie des Boethius seinem Bilde von Gott. Boethius spricht abstrakt von der Gottheit. Für Notker wird daraus sein eigener Gott. Aus den überarbeiteten aristotelischen Schriften nimmt er sich den Beweis für Gottes Dasein als Endursache der Weltordnung, wenn er dieses Beispiel für den hypothetischen Schluß bringt: „Dies ist das gewisseste: »Wenn Dinge recht geschaffen sind, nehmen sie ihren Lauf immer in glücklicher Weise. Keines Dinges Lauf ist glücklicher als das der Welt. Deshalb ist notwendigerweise ein Schöpfer ihres Laufes« [4])."

Nach Boethius ist die Gottheit die Substanz schlechthin, das reine Sein, das identisch mit dem Guten ist [5]). Sie ist als Endursache die „substantia supersubstantialis“, wie Notker bemerkt: „das heißt früher als die Substanzen die unter dem Begriff der Akzidentien stehen“ [6]). Ihre Äußerungen, die accidentia, dürfen nicht als wesentlich für diese höchste Substanz angesehen werden. Gott ist ein und alles in absoluter Einheit. Plotinisch-pantheistisch erläutert Notker: „Wie wir wissen, daß Gott überall ist und er so ist in der Welt, daß er sie begreift, nicht aber sie ihn. Er ist so darinnen, daß er von ihr umgeben ist. In welcher Weise das der Fall sei, das weiß der Verstand nicht. (Nur) die göttliche Vernunft lehrt es [7])." Das Rätsel der Verwirklichung und des absoluten Seins, das Innen und Außen, das In-sich und in der Welt-Sein des göttlichen Wesens ist nur höherer, überirdischer Einsicht begreiflich und bleibt jenseits der menschlichen Logik. „Die göttlichen Dinge werden geistlich vernommen [8])." Notker weiß, daß die Erkenntnis Gottes aus dem Erleben, aus seelischen Sphären fließt, die dem bloß formalen

Denken fern bleiben. Gott erscheint nur dem, der die Totalität des Seins erfaßt; denn „der Geist des Herrn hat das Weltall erfüllt“ [9]). Dann aber erscheint er ihm als die große Einfachheit im Unendlichen. Im ewig Wechselnden ist er der ewig Bleibende. „Gott, der das Selbst heißt. Andere Dinge sind wechselvoll. Er ist immer der eine, er ist immer dasselbe. In ihm habe ich ewige Ruhe [10]).“ Seligkeit und Güte sind in ihm eins [11]). Die Zeiten sind in ihm eins [12]). Sein Reich dauert unendlich [13]). Er ist vor der Zeit, die heidnischen Götzen sind in der Zeit [14]). Alliterierend sagt Notker: „du stast ze stete, unde bist daz du bist“ [15]). Du stehst am Platze, d. h. du beharrst und bist was du bist.

Gott ist für Notker unsagbares, unausdeutbares, unendliches geistiges Wesen. Er ist für jeden Christen unvorstellbar, „ungesihtig“ [16]). Darum auch zeigt er sich nicht mehr sichtbar wie einst in alttestamentlicher Zeit. Die Menschen sollen sich nicht auf äußere Zeichen stützen, sollen innerlich ihn spüren [17]). Stumpfen Sinnen bleibt er verborgen [18]). Aber dies ist das Ziel: ganz zu Gott zu dringen, ihn fühlend zu beschwören. Heilige Versenkung, innere Schau führt den Mönch dem Reiche nahe, wo alles wesentlich und vollkommen ist in Gott. So ist die Verkündung Gottes nur auf Erden nötig, nicht mehr in der Erfülltheit des Himmels [19]).

Im Psalmengesang der Klosterbrüder ertönte nie endendes Lob der Macht und Herrlichkeit dieses Gottes, und Notker hat sich singend und lehrend darein vertiefen können. Die kleine Herrlichkeit des Menschen weist auf die große Gottes, des Irdischen sonnenhaftes Auge weist auf den sonnenbeherrschenden Glanz des Herrn: „Der das Auge schuf, sieht der nicht? Hat er nicht selbst, was anderen gab? Der andere wissend macht, weiß der selbst nicht [20]).“ Hier erklingt bei dem erdenabgewandten Mönch schon eine Weisheit, die hernach Goethe so formte:

„Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken
Läg nicht in uns die Gotteskraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?“

Aber zwischen beiden sich ganz nahen Gedanken, dem des Mönches und dem des Dichters, liegt noch die Blickverschiebung einer Welt. — Gottes Schöpfung ist Gottes Herrlichkeit, davor sich selbst die Himmel in Demut neigen [21]). Gott besitzt alle Völker per fidem et dilectionem, „durch Treue und Liebe“ [22]). Seine Macht geht über Leben und Tod [23]). Sie ist das absolut Gute; nur das Gute bedeutet

Macht, das Böse ist ihre Privation, bedeutet Ohnmacht: „Allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist. Könnte er übel tun oder sterben oder geendet werden oder betrogen werden, das liefe alles auf Ohnmacht hinaus [24])." Darum ist Gott „Got dero tugedo" schlechthin [25]).

Gottes Allmacht setzt seine Allweisheit voraus. Notker sagt von der göttlichen Vorsehung: „Sie ist schlicht und einfach und ungleich der Vorsehung des Menschen, weil sie zusammen und eines Schusses anschaut, was der Mensch nur als vieles ansieht und was er als selbes ansieht zu einzelnen Malen. Daher ist des Menschen Vorsehung, was wir nennen Vorbedacht und Vorsicht. Aber Gottes Vorsehung das ist die gänzliche Überschau, die ungeteilt ist durch Zeit und Raum, in die begriffen sind Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, Höhe und Tiefe [26])." Der Mensch hält nur den Abglanz der vielfältigen Erscheinung, Gott den Wesenskern fest. Indem Gott dies vermag, ist seine Vorsehung nicht nur Wissen; sie ist zugleich schöpferische Tat. Allweisheit schafft, setzt, ordnet: „Dieselbe Art hat zwei Namen. Der eine besteht zu Recht, wenn man darunter die lautere Wahrheit Gottes selbst meint; diese Art heißt Vorsehung. Der andere (Name) wird dann verwandt, wenn man ihn auf die Dinge bezieht, die die Art treibt und ordnet: sie heißt in alter Sprache fatum (Schicksal) [27])." In Gott sind also Weisheit (Vorsehung) und gesetzmäßiger Verlauf des Geschehens eins. Das Wissen der Gottheit ist alle Dinge durchdringende Kraft. Daher ist Gott überall, auch um und im Menschen. „Seinem Urteil entfliehst du nicht von Osten nach Westen, noch von Westen nach Osten, noch von irgendwelchen wüsten Bergen mitten unter die Menschen; wo immer du bist, da ist er. Was du sprichst, das hört er [28])." Vor ihm verblassen alle Zeichen der Magier und Schwarzkünstler; der Sinn der Welt ist allein von ihm und in ihm [29]). Er ist Richter unserer Gedanken; denn er ist Herr der Wissensmöglichkeiten (herro dero unizzentheito) [30]). Dem alttestamentlichen zornigen Gott, dem Gott der Rache, den die Psalmisten so oft beschwören, wird in Notkers Zusätzen wieder das Wort geredet. Notker meint, daß Gott nur strafe, um zu bessern [31]); er bittet ihn, seinen Grimm „am Ende nicht zu zeigen" [32]). Aber die göttliche Gesetzmäßigkeit ist das Recht und Gott ist nur dort, wo „Recht und Urteil" eine Heimat haben [33]).

Je näher Gott, desto lebendiger ist der Mensch. Darum ruft Notker den Herrn an als „Brot der Engel", „Brot, das vom Himmel

kommt“ [34]). Die Gralssage kennt ähnliche Gedanken. Die Hingabe an Gott zwingt den Menschen selbst immer besser zu werden; denn da Gott nur das Gute wollen kann, ist der gute göttliche Wille „uns Schirm und Ehre“ [35]).

Gerechtigkeit und Güte treffen sich bei Gott in seiner Wahrheit und Reinheit (mit der sie im letzten als „Wesentlichkeit“ identisch sind. Gottes Güte kann der Mensch nicht vergelten; denn er ist „peccato mendax“, durch Versündigung unwahrhaftig [36]). Er kann nur der göttlichen Gerechtigkeit, Güte und Wahrheit entgegenreifen im geduldigen Werden. Gott selbst bringt ihm Langmut [37]) entgegen und zeigt Erbarmen [38]). Doch unablässiges Streben ist entscheidende Voraussetzung. Ob seine Mühlen auch langsam mahlen, auf die Dauer duldet Gott sündiges Treiben nicht [39]).

Gott ist die Liebe. Von ihm kommt alles. Zu ihm strebt alles: „Gott selber, er ist das, was sie lieben, da er das höchste Gut ist, und sie von ihm abstammen [40]).“ Liebe zu Gott ist Streben nach Vollendung, nach Ruhe, Sehnen nach Überwindung aller Gegensätzlichkeiten. Menschliche Liebe (Erotik) ist Verlangen nach Ergänzung des eigenen unvollkommenen Wesens, des eigenen Poles (männlich) durch das andere in sich auch unvollkommenen Wesen, den Gegenpol (weiblich) — und umgekehrt — göttliche Liebe (caritas) ist Verlangen nach Vervollkommnung des eignen unvollkommenen Wesens, durch aller Polarität Aufhebung überhaupt, wie sie in der Gottheit Ereignis wird. Zwischen diesem Verlangen nach Ergänzung und dem nach Vervollkommnung aber besteht ein unsagbar feiner Zusammenhang. Daher es geschieht, daß Liebe (Erotik) alle lebendigen Menschen immer irgendwie entscheidend auf das Göttliche weist.

Von Gott dem Vollkommenen aber geht unermeßliches Streben aus, das unvollkommen Gewordene wieder vollkommen zu machen: ein unwiderstehlicher, alles durchdringender Zwang. Gott liebt unendlich mehr als der Mensch. „Wenn sie so hoch wie möglich fliegen, Deine Liebe zu erreichen, so sehen sie sie immer noch weit über sich [41]).“ Das ist das Geheimnis der hinanziehenden Liebe: „herza hinauf. sursum cor!“ [42]) Diese Liebe wirkt oft dem Menschen unbewußt. Sie hat sich schon vor der Taufe des gewissensgepeinigten heidnischen Sünders angenommen [43]). Bei wem aber die Liebe zum Durchbruch gelangt ist, wer in dem Rausch ihrer Beseligung steht, verlangt rastlos nach, ganz von ihr erfüllt zu werden, sie selbst zu werden, bis sich Gott von Angesicht zu Angesicht offenbart [44]).

„Wenn sie dich können ansehen, so haben sie volle Freude. Das ist die Seligkeit und der Lohn der Heiligen [44])."

Gottes unendliche Liebe ward in Christus erdbewegende Wirklichkeit: „Vor den Sternen und vor den Zeiten habe ich dich aus dem Geheimnis meines Wesens gezeugt", läßt Notker Gottvater zu Gottsohn sagen [45]). Welche großartige Sicherheit, Frömmigkeit einer kindlich stark das Rechte erfassenden Kultur offenbart dieser Zug Notkers! Es war keine Zeit mehr, die wie Moses und die Propheten mit Gott redete, die aber wußte, was Gott sprach. Christus ist sonach zeitlos, rein göttlich; erst durch Menschwerdung, durch die assumpta humanitas wird er „geringer als der Vater". Die Gottheit neigt sich der Unvollkommenheit, um sie zu überwinden. Ihr Herabneigen in Christus, in „Mariun sun" ist ihr tiefste Liebe. Darum ist auch Christus selbst der „einzig Geliebte" [46]).

In Christus wird das Erlösungswerk Tatsache: „Christus ist die Rechte des Höchsten; er hat das Menschengeschlecht gewandelt aus Finsternis ins Licht, aus der Knechtschaft in die Freiheit der Söhne Gottes [47])." Sein Geheimnis ist, daß er als „neuer Mensch", als „Adam secundus" reines Beispiel, reines Vorbild der Vollkommenheit ist, die Adam primus, der Mensch vor dem Sündenfall auch besaß; daß seine Erfülltheit und Vollendung, seine unsagbare Reinheit vor allem Unzulänglichen dieser Welt, mit der er doch sie zugleich in ihrer Totalität, ihrem tiefsten Leid umfaßt (Kreuzigung, Höllenfahrt), daß sein weltüberwindendes Leuchten aus reiner Wahrheit, Güte und Schönheit dem Menschen den unzerstörbaren, unverlierbaren Weg zur Erlösung weist. Den Weg zeichnete vor ihm nach christlicher Meinung keiner. Seine Aufgabe war die, „daß er die Menschen lehrte, auf Erden ein engelgleiches Leben zu führen. Vorher lehrten die Philosophen Ethik" [48]).

Ethik ist nicht an sich das Entscheidende. Das Entscheidende ist die große Wendung. Man könnte von moderner (und also irreligiöser) Warte aus sagen: christliche Erleuchtung. Religiös wird der Mensch erst durch die „Erleuchtung". Auch Buddha mußte, um eine Religion bringen zu können, „erleuchtet" werden. Nur wer schon in einem erleuchteten, d. h. religiösem Menschenstrom geboren wird, hat kein solches Erlebnis mehr nötig. Es ist schon in ihm. Also war es beim mittelalterlichen Menschen der Fall. „Christus haben" ist das Ausschlag gebende. Nur dann verstehen sich die Worte, die der Mönch schrieb: „Wenn ich auch ein Sünder bin, Ehebrecher, Betrüger, Räuber, Meineidiger, ich habe doch meinen Grund in Christus [49])."

Das sind Worte, die heute ein Dostojewski genau so hätte setzen können, nur daß sie bei dem modernen Russen locker und weit gemeint gewesen wären, während sie bei dem mittelalterlichen Alemannen bestimmt und abgegrenzt gedacht sind.

Göttliche Güte kann dann den Menschen so erheben, „daß er Gott werde“ [50]). Der sterbliche Mensch wird unsterblich [51]); denn sein materieller Tod wird überwunden. „Christus ist der Weg, den jedermann gehen soll“: in dieser kurzen Formel prägt Notker eine unendliche Wahrheit [52]).

Der Weg zur Vollendung ist Kampf und Leiden. In Christi Wesen selbst liegt darum, daß er leiden mußte, und daß sein Opfertod [53]) freiwillig war: „Die Göttlichkeit schirmte ihn, daß niemand seine Seele zwang; sondern er selbst ließ sie gerne und brachte sie dahin, wo er wollte [54]).“

Notker gibt Christus viele Namen: „Kraft Gottes“ [55]), „Weisheit Gottes“, „weil er die Menschen Gottes Weisheit schmecken läßt“ [56]); Gott Abrahams, der dem Erzvater verheißen wird [57]); der „Grundstein der Grundsteine“ — die Propheten und Apostel sind die Grundsteine der Kirche [58]); „Heiliger der Heiligen [59]); Bräutigam der Kirche, ohne Flecken und ohne Runzel [60]); Sohn der Gemeinde (synagoge) [61]); der geweihte Erretter Gottes [62]); Friedensfürst wie Salomo“ [63]). Namen, die tiefer in das geistige Geheimnis einführen: das Lamm Gottes, das statt der Opfer des alten Bundes nun geopfert wird [64]); das unschuldige Lamm, auf das die Feinde schießen [65]); Licht in der Nacht [66]); Licht und Wahrheit [67]); Stein aus dem Honig träuft [68]); Brunnen der Auferstehung [69]); das Brot, das Gott Witwen und wahren Bedürftigen gibt [70]); Brot des Ausharrens [71]); Brot der Engel [72]). Die Namen zeigen, wie Notker Christus sieht: nicht germanisch-herrscherhaft wie etwa der Heliand-Dichter, sondern biblisch-mystisch, neutestamentlich in oftmals altjüdischen Bildern.

Christus spendet das Wasser des heiligen Geistes [73]). Der „heilge Geist“ ist die letzte Gesinnung Gottes, ist der göttliche Sinn, der reine Geist des „Reiches nicht von dieser Welt“. Darum bildet er mit Vater und Sohn die göttliche Dreieinigkeit. Er soll von der Furcht der Verdammung befreien und mit Liebe erfüllen [74]). „Der Geist weiß alle Geheimnisse Gottes; sein sind die Stimmen aller Propheten [75]).“ Er hat David erleuchtet, von künftigen Dingen zu künden. Von ihm durchdrungen werden heißt von Gott durchdrungen werden, in ihm wachsen heißt in Gott wachsen. Er ist dem, der ihn hält, Pfand für Gewißheit des ewigen Lebens [76]). Aber

er, der auch in uns raunt, ist nur in der Stille vernehmbar [77]). Und der Mönch fordert auf, sich der Welt ohne Haß zu verschließen, um das Rauschen des siebenfachen Gnadenbrunnens zu hören [78]).

Die großen, nie zu Ende deutbaren Symbole sind den Menschen, die deren Leben im Herzen tragen, letcht, fraglos, selbstverständlich. Auch Notker fühlt die heilige Dreieinigkeit einfach als Tatsächliches. Naiv und klar läßt er Christus zu Gottvater sagen: „Anfang bin ich; das bist auch du; ungeschieden sind wir. Deshalb sind nicht zwei Anfänge sondern ein Anfang [79])." Es sind drei Personen, aber eine Wesenheit [80]). Ein Bild dieser „drîsgheit in enigheite" zeigt das alte deltaförmige Psalterinstrument [81]). Wenig, aber innig spricht Notker von der Muttergottes: „Ich kann nach außen nicht zeigen, was ich inwärts habe. Meine Freude können kaum alle Kräfte meiner Seele fassen. Die Mittel der Sprache genügen mir nicht zu sagen, was ich Freude habe innen." So sagt er, als er den Klosterknaben den Jubelsang erklärt, den Maria ob ihrer heiligen Berufung anstimmt (Luk. I. 46—55). Das Geheimnis der „unbefleckten Empfängnis", die Aufhebung der erotischen Polarität, ihrer Leiden, ihrer Spannungen, die darin bestehende Überwindung der irdischen Wirklichkeit, das Neigen der großen vollkommenen Liebe, blumenhaft lächelnd, mütterlich aufnehmend, alle Schmerzen tilgend, das Mysterium der Jungfrau Maria hat auch Notkers Herz gerührt. Die Mutter Christi ist die Mutter der Wahrheit [82]). Ihr Leib ist heilig [83]). Ihr Sein ist Demut: Magd des Herrn [84]). In den Stufenpsalmen erscheint die heilige Jungfrau auf einer Stufe mit Mädchen und Witwen [85]). Sie ist die große Fürbitterin und als die Helfende, nicht nur als die Verklärte, als die im Irdischen das Gute Wirkende wandelt sie auch durchs Kloster und ist dort in frommen Legenden (Tuotilo) lebendig.

Dem mittelalterlichen Menschen ist Raum und Zeit noch vom Wunderbaren durchwoben. Himmel und Hölle sind ihm offen. Mit der hl. Jungfrau steigen Gottes Engel auf und nieder. „Sie sind mitten zwischen Gott und Menschen [86])." Sie sind unkörperlich, ewig. Gottes Anblick gibt ihnen immer neue Stärke [87]). „Am himmlischen Ort, da beseligt Gott sein Volk [88])." Sie selbst als selige Wesen aber sind „inuuertig kote", inwendig in der Ruhe des Herrn [89]). Mit dem Engelsturz Luzifers entstand das Reich des Teufels. Die Mönche St. Gallens fühlten seine leibhaftige Nähe (Notker Balbulus); sie hörten seine bösen Einflüsterungen, sahen, wie er die confratres verwirrte und Unfrieden stiftete [90]). Er ist der gefallene Gott [91]), ist verworfen [92]). Seine Boten sind die Söhne des Abtrünnigen selber. Die

Söhne Loths, die Ungläubigen, sind seine Helfer [93]). Der Teufel ist das Gott entgegengesetzte Prinzip, verstrickend im Leide der Selbstsucht und des Sinnlichen. Je tiefer im Reiche dieser Welt, desto hoffnungsloser, desto befangener im blinden Lebensdrang, desto näher dem Kern des Teuflischen. Das Reich des Teufels ist ewige Öde, unablässiger Schmerz. Gott aber läßt den Teufel auf die Sünder los, daß er sie „in irdischen Begierden" peinige [94]). Denn Böses erzeugt im Bösen Qual; die Qual aber soll zur Umkehr leiten, auf daß der Mensch in Gott seine Stärke erkenne [95]). Wie der Kessel das Fleisch „zu gutem Dufte" herankocht, so bedrängt Satan die Seelen, daß sie „demütig und ergeben" werden [96]). Er ist der Tod und Hirt der bösen Schafe [97]). Sein Reich der Sünde bestand in der Vergangenheit und dauert in Zukunft [98]). Christus ist sein ewiger Feind, dem er kurz vor dem jüngsten Gericht den Antichrist senden wird [99]); aber „durch den Hauch seines Mundes" wird Christus selbst die furchtbarste Macht des Bösen vernichten [100]). Dann wird Luzifers Reich [101]) in ewiger Ohnmacht bleiben; aber bleiben. Die Hoffnung Pauli auf die endgültige Vernichtung des Bösen, der Glaube, daß immerwährende Unseligkeit der Geschöpfe sich nicht mit Gottes Güte vertrage, dringt nicht durch Augustinus ewige Scheidewand des nie zu überwindenden Dualismus.

Aber die Wucht infernalischer Tiefe ist mit ihrer schauerlichen Gewalt in St. Gallens heiter dem Leben zugewandten Kreis nicht immer zu klarem Bewußtsein aufgerückt. Der Teufel wird minder als kosmische Macht empfunden. Er wird vermenschlicht, popularisiert. Er ist der dumme Teufel, der als Sündenbock dient. Tuotilo benutzt ihn als Vorspann für allerlei Streiche. Um den bösen Sindolf ungestraft züchtigen zu können, sagt er, er habe geglaubt, der Teufel sei ihm ins Garn gegangen [102]). Wenn man vor dem Teufel einen heiligen Gegenstand hinlegt, kann er nicht darüber hinweg und gerät so einmal dem ihn jämmerlich verprügelnden Notker Balbulus in die Hände [103]).

Zwischen unterer Hölle und Himmel liegt das Fegefeuer, die obere Hölle, die seit Christi Höllenfahrt die Hoffnung der Entwicklung zum Guten, der Läuterung dem noch im Bösen befangenen Menschen beläßt. Erst in der unteren Hölle, wo Böses in Bösem erstickt, wo der Sünder das Böse nicht mehr aus Schwäche und Irrtum, sondern aus Lust am Bösen tut, bleibt alle Hoffnung draußen. Notker bekennt: „Gott ist barmherzig. Ich bin Christ, bin getauft. Ich werde durch Feuer geläutert [104])." Zwischen den himmlischen

und höllischen Mächten steht der Mensch. Über und unter sich die Pole, er im Mittelpunkt der Kugel. Diese egozentrische Stellung macht auch des mittelalterlichen Menschen Weltanschauung egozentrisch. Er ist das Geschöpf der Erde. Tief bleibt hinter ihm die Tierwelt zurück. Ihr Heil ist zeitlich, nicht ewig, wie das der Christen [105]). „Der Seele ist die Macht gegeben, Gut und Böse zu erkennen und Wahrheit und Lüge: das ist die Vernunft. Die habend, ist der Mensch Gott gleich, den anderen Tieren ungleich [106])."

Aber dieser Mensch, der zwischen den Polen steht, umspannt sie nicht. Weil ihm nur ein Pol gilt: Gott. Damit rückt sein Ego, sein Zentrum in diesen einen Pol. „Wir sind beschlossen in der Hand des Herrn und ebenso unsere Werke; und außer wozu er zustimmend nickt, können wir nichts tun [107])." Gott schuf Engel und Menschen zu seiner Ehre. Er bedarf sie nicht; sie aber ihn [108]). Das ist ein Gedanke, noch ganz fern dem des Angelus Silesius: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben." Jener Gedanke Notkers macht klein, rückt der Gottheit fern, läßt aber die Sehnsucht um so grenzenloser brennen. „Wen du nicht beschirmst, den wirft die Versuchung nieder [109])."

Doch den himmelstürmenden, alle irdischen Schranken überwindenden Schwung ins Ewig-Transzendente hätte kein noch so tiefes Sehnen hervorgerufen. Es mußte ein ungeheurer Druck dazu kommen, der es fertig brachte, die Seele aus ihrem Haus in die Heimatlosigkeit zu jagen.

Dieser Druck war ebenso weltenzwingend wie der des Buddhismus. Dort jagte der Gedanke „Alles brennt", alles in der Welt ist endlos vom Leiden verseucht, die Seele auf die Wanderung zum Nirwana. Hier beim Christen hieß es: alles ist von Sünde verseucht. Wie der buddhistische Mensch schon in seiner Präexistenz von der Macht des Karma, dem Lebenswillen, leidensbestimmt ist, so ist der christliche Mensch von vornherein sündig; denn seine Lebenskeime, die ihn schufen, lagen in sündigen Lenden [110]). Er ist am Giftstoff des peccatum originale, der Erbsünde, krank [111]). Schon die Geburt ist Sünde, weil der Mensch concubitu empfangen ist. Nur Christus kann bei Notker sagen: „Aber ich bin nur zur Hälfte Wurm, weil ich (zwar jetzt) sterblich bin, (aber) geboren ohne Beischlaf [112])." Die Menschen aber stehen unter der lex peccati, unter der Kausalität von Sündenschuld und Folge, wohin sie der Sündenfall des ersten Menschenpaares brachte [113]). Adam wollte sich durch Raub divinitas aneignen, wollte werden wie Gott; „deshalb verlor er die Glückseligkeit" [114]).

Eva wird durch ihre Schuldabwälzung auf Adam nicht schuldloser [115]). Adam geriet seither in „Elend“ [116]) und mit ihm das ganze Menschengeschlecht, das durch ihn „Verderbnis und Sterblichkeit“ empfing [117]). In der endlosen Kette, in der seither der Sünde Gottes Zorn und Strafe folgt, erkennt Notker den Satz vom Grunde grausam bestätigt [118]). So schlimm, wie es die Väter getrieben haben, fahren die Kinder fort [119]). Auch ohne neue Sünden bleiben sie die alten Schuldigen vor Gott; wie denn der Fromme bekennt: „Sei mir gnädig, denn ohne neue Schuld habe ich alte Schulden, mit denen ich empfangen und geboren ward [120]).“ Durch die Sünde ist auch das Lebensalter der Menschen immer kürzer geworden [121]).

Der unter solcher Idee lebende Mensch mußte sich von einem brennenden, unreinen Fieber verzehrt fühlen. Er wußte, daß wir erst nach dem Vergehen der Sünde von Gott erhört werden können [122]). Notker kann der Sünde nicht genug fluchen. Sie ist ihm wie „stinkender Kot“ [123]). Sünde ist Unwahrheit gegen Gott [124]). Augustinus aber wird zitiert: Alle Gerechtigkeit ist Wahrheit [125]). Sünde ist „Korruption der Natur“ [126]): einer der folgenschwersten Gedanken; denn er ließ sich umkehren. Alle Natur, die nicht in das Spiel der göttlichen Komödie paßte, war „korrumpierte Natur“, Sünde. Sie hatte keine Daseinsberechtigung. Mit diesem Gedanken wurde die ganze Natur überwunden.

Die Sünder selbst nennt Notker „Dämonen“, „Werkmeister des Bösen“ [127]), Gottes Feinde, „die nicht ans Gericht und die Auferstehung glauben“ [128]), „Verfolger der Gerechten“, „Liebhaber der Welt“ [129]). Sie wollen die Burgen Gottes stürmen [130]). Sie sind verführend, „Pestilenz, die im Finstern schleicht“ [131]). Der Sünder will nicht wissen, wer er ist. Würde er es wissen wollen, er würde nicht in Sünden stecken bleiben [132]).

Das Elendeste ist der in Sünden verlorene Mensch, der in Begierde sinnlos, hoffnungslos ewig leidet, wie ihn Dante in den unteren Regionen seiner Hölle gezeichnet hat, wie ihn modern Strindberg (Scheiterhaufen, Gespenstersonate) sah. Er wird nicht berührt von der aus der Sündennot herausziehenden Gnade Gottes. Nicht das Sündigsein, das Beharren in Sünde erregt Gottes Zorn: „Du hassest alle, die Böses tun, nicht die es taten, sondern die es bis ans Ende ihres Lebens tun [133]).“ Entscheidend ist das Ergriffenwerden von Gott, das Bewußtwerden der Sündenkrankheit. Sühnend gilt das Streben. Der Unberührte, Unfromme (impius) ist weit schlimmer als der ringende Sünder [134]).

Der Hauptquell aller Sünden ist „Begierde und Feigheit", cupiditas et timor [135]). Begierde ist die Bejahung des Irdischen. Der Mensch will sich selbst, nicht Gott [136]). Die sieben Hauptsünden sind Stolz, Geiz, Unkeuschheit, Neid, Zorn, Unmäßigkeit, Trägheit. Stolz „warf den Engel vom Himmel und machte ihn aus einem Engel zum Teufel. Er machte den Menschen aus einem unsterblichen sterblich" [137]). Geiz führt zu ewigem Hungern: „Die aber geizig sind, weil ihnen nichts genug dünkt, sind deshalb immer arm und immer bedürftig" [138]). Unkeuschheit entfernt von Gott: „. . . daß er nicht in Hurerei von Gott verdammet werde [139])!" Zorn (und der ihm verwandte) Haß sind der Tod. Liebe ist das Leben [140]). Trägheit ist Versuchung zur Sünde, sie ist die dritte Verlockung, die der Teufel Christus in der Einöde vorführt [141]).

Das Hoffnungslose, das ins Erdenweh den Menschen immer tiefer Einwühlende der Sünde wird in allen diesen Gedanken von Notker als das innere Gleiche ausgesprochen. Je tiefer im Irdischen, desto schwerer zu retten. Eine Zeit wie die unsere, die die Gottheit als die totale Kraft des Lebens auffaßt, die durch sie Gutes und Böses „verwirklicht" sieht, ist der Notkerschen Epoche direkt entgegengesetzt. Notker bezeichnet es als „Todsünde", als Sünde, die nicht vergeben werden kann, wenn jemand sagt: „Wenn Gott es nicht gewollt hätte, hätte ich das nicht getan." „Sie legen auf Gott ihre Schuld, was unerträglich ist [142])." Aus dem großen mittelalterlichen Sündenkatalog [143]) nennt Notker noch die wissentlichen und die unwissentlichen Sünden. Die unwissentlichen Sünden lasten im „Unterbewußten" gleich drückenden Nachtgespenstern (timores nocturni). Die wissentlichen Sünden sind „Pfeile, die im hellen Tageslicht fliegen" [144]). Das ist das Entscheidende: das „Unterbewußte" selbst, in dem das Geheimnis der Verwirklichung des Lebens eingebettet liegt, wird mißtrauisch behandelt. Es gilt auch für verseucht von Sünde. Hier arbeitet das Leben, wie es die „göttliche Komödie" will, am vernichtendsten an den Wurzeln der Wirklichkeit.

Die Erkenntnis von der Durchdringung der ganzen Menschenwelt mit Sünde ist die alles mittelalterliche Dasein brennen machende Wahrheit, die das gewaltige Ringen um das Reich der Erlösung in Dauer hält. „Wenn uns das Fleisch oder fleischliche Begierden antreiben zu Lastern, die wir in Tugenden wandeln sollten, und sie (Fleisch und Begierden) wider uns sind, gegen die sollen wir wachen und fasten, bis wir sie überwinden, so wie sie uns überwinden wollten [145])." Man soll die Sünde nicht im Reich der Verwirklichung

Blut gewinnen und wachsen lassen. Die Sünden sind am Anfang nur Kinder Babylons. Erst, wenn ihnen nicht widerstanden wird, wachsen sie sich zu den furchtbaren Huren aus, denen fast nicht mehr zu entrinnen ist [146]). Bewußtsein, klares Wissen in sittlichen Fragen soll immer tiefer ins Unbewußte, in das Rätsel des Fleisches, aus dem die Versuchungen kommen, hineinleuchten, daß alles von dort aufsteigende Dunkle unmöglich gemacht wird. „Weil das Fleisch begehrlich ist wider den Geist, deshalb setze ich ihm das Nachdenken über das Gesetz den ganzen Tag entgegen [147])."

Treibt so das Göttliche aus der Menschheit empor, aus ihr selbst, von unten her, so neigt sich von oben noch die heranziehende göttliche Liebe und Gnade. Sie zeigt sich in der Kirche und ihren Heilseinrichtungen.

Die Gnade ergreift persönlich und nach Gottes undurchsichtigem Ratschluß. Notkers Psalmen hallen von der Prädestinationslehre wieder. „Diejenigen, die nicht zum ewigen Leben prädestiniert sind ... [148])." „Mit denen laß uns leben, die dir angenehm sind; denn nicht gegen alle hegst du Wohlgefallen [149])." Die Gnade erwirkt bei dem Menschen, den sie berührt, geistige Wiedergeburt: „Gesät wird ein leiblicher Körper, auferstehen ein geistiger Körper; gesät wird ein sterblicher Körper, auferstehen ein unsterblicher; gesät wird ein zerstörbarer, auferstehen ein unzerstörbarer [150])." Die Wandlung zum Menschen vom Reiche jener Welt verlangt innerste Erkenntnis der Sünden [151]) und neuen Geist. Nur durch ihn vermag der Fromme dem Herrn ein neues Lied zu singen [152]).

Das sündenvernichtende Element ist die reinigende Reue, dies seelische Scheidewasser, das aus der Wirklichkeit alles Teuflische für immer sondert und alles Göttliche in ihr beläßt. Sie muß getragen sein von der „reinlichen Furcht" castus timor, nicht von der „Furcht vor Strafe", timor poenalis; denn „durch die Furcht vor Strafe wird die Sünde mehr verboten als vermieden" [153]). Die „reinliche Furcht" ist Gottesfurcht, Ehrfurcht, Gefühl für das Göttliche. In der einstigen Gemeinschaft mit Gott, der „perfecta caritas" schwindet überhaupt jede Furcht. Auch die „reinliche". Denn dort ist Gefühl alles [154]). Echte Gottesfurcht des Menschen ist Gottes Ruhebett [155]).

Mehr als von der Reue ist bei Notker von den guten Werken die Rede. Das äußere Mittel muß für den primitiveren Menschen noch die innere Tat in Bewegung setzen [156]). Die guten Werke sollen an sich um Gotteswillen geschehen [157]) und Gottes Herrlichkeit be-

stätigen [158]); denn alles Gute stammt von Gott. Für alle guten Taten sollen wir daher Gott danken; weil sie auch von ihm rühren [159]). Für den Mönch Notker zählte die Benediktinerregel dreiundsiebzig Arten guter Werke auf [160]). An ihren guten Werken als einer Leiter steigt die Kirche in ihren Gliedern wonnesam zum Himmel empor [161]).

Reines Werk will reinen Willen [162]). „Lehre mich handeln in Werken, wie ich es in Worten gelernt habe [163])." Die Worte lehrten Gottes hl. Schriften. Die in den Werken der Menschen aufblühende Vernunft ist aber als solche Gottes Tat [164]). Also schließt sich der Ring des Sinnes von den guten Werken [165]).

Wachsend in Gottes Welt, das Göttliche in sich befreiend, soll der Mensch demütig sein in seinem Geiste. Dem Benediktiner Notker war Demut besondere Ordenspflicht [166]). Wer sich hier erniedrigt, soll in Christo [167]), im Himmel [168]) erhöht werden. Der Demütige muß wissen, daß sein Schicksal in Gott rollt. Was der Herr schickt, soll er geduldig tragen [169]). „Wenn er sie züchtigt, die Züchtigungen sollen sie lieben, weil sie von der Gnade des Vaters kommen. Die er züchtigt, enterbt er nicht" [170]).

Aus dieser Einstellung des Menschen ergibt sich seine Frömmigkeit. Sie geht auf in der Liebe zu Gott, ist überzeugt vom göttlichen Recht, vom menschlichen Unrecht [171]). In dem Frommen leuchtet Gottes Antlitz wieder. Der Fromme bekennt: „Mich tue ich ihm kund, dem Wissenden. Mir tut er sich kund, dem Nichtwissenden. Lieblich sei ihm mein Bekenntnis. Lieblich ist mir seine Gnade" [172]). Er findet nach allem Drängen, allem Ringen ewige Ruhe in Gott dem Herrn: „Die Wechsel erleiden sind irdisch. Aber die so inwendig in Gott sind, welchen Wechsel, können wir sagen, daß sie erleiden?" [173])

Notkers Frömmigkeit ist die des geraden, unabänderlichen Weges, den die Massen gehen, der römische Kurs: „Ich will lieber als Verworfener im Gotteshause leben, in der Kirche, in der Kelter, so daß ich doch immerhin darinnen bin als ruhmvoll in der Gemeinschaft der Sünder [174])." Es ist der Weg zum Gottesstaat auf Erden [175]). Die Kirche ist „der ewigen Spekulation Tochter" [176]), die Braut Christi [177]), seine Königin [178]), die Magd Gottes [179]), Christi Weinberg [180]) und Kelterhaus [181]). Sie ist das Zelt der Glaubenshelden [182]). In der Zeit nimmt ihre Macht dem Monde gleich ab und zu. Ihr absoluter Wert ist überzeitlich [183]), ihr Sieg zuletzt gewiß: „Der Leib der heiligen Kirche, deren Haupt Christus selbst ist, breitet sich durch Wachstum aus bis zu den Grenzen der Erde [184])."

Das Reich nicht von dieser Welt in diese Welt zu beschwören, es darin zu bannen, von ihm diese Welt ganz zu erfüllen: diese große Unmöglichkeit nahm die Kirche auf sich. Unmöglichkeit in solch tiefem Sinn aber ist — das sahen wir — Leben. Die Kirche vermittelte so das Leben in seinen ungeheuersten Widersprüchen. Darum bezwang sie die Millionen. Notker ist hierin genau so Massenmensch wie die anderen, ist typisch. Die Widersprüche sind ihm als Lebenden so selbstverständlich, daß er sie gar nicht sieht.

Wehe denen, die diese Widersprüche aufdecken, diese gerade Ordnung Roms stören, die in Unfreiheit beglückende Freiheit der Massen, Autorität und Glauben, d. h. Willen zur bestimmten Wahrheit erschüttern wollen! Notker zeigt fanatischen Haß gegen alle Ketzer, Häretiker und Andersgläubige. Sie sind ihm, „Bilder des Todes“ [185]), „Ströme des Teufels“ [186]), sind verworfen und verdammt [187]). Er gönnt ihnen alle Leiden [188]). Gegen die Juden als Feinde Christi hegt Notker Verachtung, die jeder Menschlichkeit bar ist. Sie sind ihm „Wechselbälger“ [189]). Nach einer allegorisch gedeuteten Stelle 1 Sam. 2, 8 nennt er die Juden „Mist“, „weil sie in irdischen Gedanken und in Fleischeslüsten lebten“ [190]).

Von den Sakramenten stand zu Notkers Zeiten noch nicht die heilige Siebenzahl fest [191]). Aber ihre Gnadenmacht, durch die die sie verwaltende Kirche des Menschen geistige Wiedergeburt und seelische Genesung verwirklichte, hatte auch Notker erkannt: „Immer ist im Sakrament geistliche Vernunft [192]).“ Sacramentum übersetzt er mit „heilig meineda“ (zu gemeineda, communio) [193]). Die Sakramente helfen dem Glaubensstarken, die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit zu ertragen, die ihm sonst zu gewaltig wäre [194]). Sie binden den Menschen in heiliger Satzung. Deshalb rechnet Notker noch die Mönchsregel unter sie [195]).

Erste neue Setzung und Ordnung der Seele bedeutet die Taufe. Vor der Taufe sind alle Nichtchristen, Verlorene. Die Taufe gibt Freiheit vom Sündenfluch, gibt Grund für neues Leben. „Selig, der die Freiheit nach ihr behält [196]).“ Notker wußte oder ahnte wenigstens die ungeheure Aufgabe, die dem vom kosmisch Allgemeinen Losgelösten, „Befreiten“ bevorstand: die Aufgabe, göttlich zu werden. Die Taufe ist absoluter Grenzstein. Alles Leben vor ihr, ob gut oder böse, kommt nicht in Frage [197]). Mit ihr wird erst die Macht des „meisten tiefels“ gebrochen [198]). Sie entscheidet „für die einen zum Leben, für die andern zum Tod“ [199]).

Der neue Mensch mußte Blut des Reiches von jener Welt werden. Das geschah dem Gläubigen durch das Wunder des Abendmahls.

„Wer kann sagen,
Daß er das Blut versteht?
Einst ist alles Leib,
Ein Leib.
Im himmlischen Blute
Schwimmt das selige Paar."

Diese Worte eines verspätet mittelalterlichen Menschen, der zugleich aus dem Mittelalter heraus schon in eine noch über uns hinausliegende Zukunft reifte [200]), geben den Sinn des Abendmahls, der auch in Notker in dieser Art irgendwie lebendig war. Nicht in Novalis' glühender Bewußtheit, aber sinnenhaftig, naiv, unbewußt. Im Abendmahl wird der arme, göttlich werdende Mensch aufgerufen und verwirklicht [201]). Gott bietet sich darin dem ihm sich nahenden Geschöpfe dar. Wer sein aber nur äußerlich genießt und sich nicht innerlich mit ihm verbindet, der handelt, als ob er dem dürstenden Heiland statt Wasser, Essig und Galle gäbe [202]). In St. Gallen selbst sang man auch dieses Abendmahlslied:

„Laudes omnipotens ferimus tibi, dona colentes
Corporis immensi sanguinis atque tui
Tangimus ecce tuam, rector sanctissime, mensam;
Tu, licet indignis, propitiare tuis.
Propitiare pius: peccata absolve benignus,
Prosit ut invictis appropiare sacris
Angelus etheriis sanctus descendet a[b] astris
Purificans corpus cor parituque pius [203])."

Öfter spricht Notker von der Beichte. Sein seelisches Reinlichkeitsbedürfnis treibt ihn dazu wie sein Drang, Mensch der Masse, Kind der Kirche zu sein. Das Wort deckt auf, gibt persönliche Schwäche in das Allgemeine weiter, wo sie sich auflöst wie der Schmutz im immer reinen Meere. Das Meer ist die den Gottesstaat beschwörende Kirche. „Sei in der Beichte, so meldest du dich zu Gott [204])." Die göttliche Liebe setzt die Forderung: zwischen uns sei Wahrheit. Aus Liebe zum Menschen schuf der Herr das Sakrament der Beichte [205]). Je eher die Sünden bekannt werden, desto besser, damit nicht Christus am jüngsten Gericht den Sünder „dinglich" dazu auffordert [206]). Die Beichte reinigt und befreit vom Tode [207]). Sie will Sinneswandlung, setzt Reue voraus, will gutes Werk im Gefolge [208]). Vor Gott soll man rein erscheinen, daher soll das Beichtbekenntnis der Anrufung des Herrn vorangehen [209]).

Dem von allen Schlacken des Diesseits befreiten, völlig erneuerten Menschen wird dann in Christo die Erlösung zuteil. Dann er-

füllt es sich, wie Notker sagt: Christus ist die Rechte des Höchsten. Er hat das Menschengeschlecht gewandelt aus Nacht zum Licht, aus der Knechtschaft zur Freiheit der Kinder Gottes [210]). Nach Deuteronomium 32, 9 weist Notker auf die Schar der durch Luzifers Empörung verringerte Schar der Engel, „daß der Erwählten so viele von der Erde in den Himmel kommen, als dort verloren ward an Engeln, da die Dämonen fielen. Weshalb eilst du nicht dahin, seit du dazu geladen bist?“ [211]).

Die Auferstehung deutet sich Notker sinnenhaft. Vom jüngsten Gericht, dem „jungesten ding“ [212]) heißt es: „Aller Menschen Seelen sollen dann zurückkehren in die Körper und mit ihnen zu Gericht kommen [213]).“ Die Zeit Notkers mit der Jahrtausendwende hat genug in schauderndem Erwarten an die letzten Dinge gedacht [214]). In der Totenklage auf Otto III. († 1002) wird das tausendjährige Reich unmittelbar erwartet [215]). Bis zum jüngsten Tage währt die Herrschaft der Kirche, „deren Frist gering ist wider die Ewigkeit“, die nun folgt [216]). Der jüngste Tag wird der achte Tag der Woche sein [217]). Dann hört die Zeit auf und mit ihr für immer Not und Wehe [218]). Recht, Erbarmen, Wahrheit werden herrschen [219]). Am Morgen wird der Engel die Posaune blasen, die alle Toten weckt: „In der Tageszeit, da Christi Auferstehung geschah, geschieht die jüngste Auferstehung [220]).“ Gottvater urteilt nicht. Das Gericht ist dem Sohne übergeben [221]). Christus selbst wird Weltrichter sein, und die Heiligen werden ihn unterstützen [222]). Auch die Apostel und Propheten werden mitrichten [223]). Christus aber wird erstrahlen in der ganzen erderlösenden Göttlichkeit: „Wer mag dann funden werden dir gleich?“ [224]) Furchtbar aber wird für die Sünder das Donnerwort erdröhnen: „Geht ins ewige Feuer! [225]).“

Der Fromme aber betet jubelnd Gott an: „Wenn diese Welt hin sein wird und das ewige Tageslicht zu kommen beginnt, dann sehe ich dich [226]).“ Wie einst die verbannten Juden sich nach dem irdischen Jerusalem sehnten, so strebt das Herz der Christen dem himmlischen entgegen [227]). Dort ist die Wohnung Gottes, „dort Freude, der nimmermehr Leid folgt“ [228]). Gott herrscht über den ewigen Himmeln [229]), deren Könige die sind, die hier abtöten des Fleisches Lüste [230]). Im Himmel ist ewiger Tag [231]), ewige Jugend [232]), Leben ohne Tod [233]). Statt des irdischen Betens wird dort Lobpreisen sein [234]), unendliche Verherrlichung Gottes [235]). Der Anblick des leibhaftigen Heilandes ist dort „unsere Freude alle Tage“ [236]).

Es ist wieder vollkommene Welt, in der uns alles zuteil wird, was uns hier mangelt [237]). Ausgeschieden ist die Qual des immer Unmöglichen, das diese Wirklichkeit war.

Was bleibt ist ein großer Sternenflug, eine große Sehnsucht, die Wahrheit wurde, weltbewegend. Wie ein Lernender klar, bestimmt, gedrungen gibt Notker der Gelehrte, das Kind, davon Zeugnis. Gott ist gespannt durch Raum und Zeit, als der sich entwirklichende. Da bleibt zuletzt nur Himmel und Stille. Die Wirklichkeit ist vernichtet.

Wir Heutigen glauben, daß mit der Entwirklichung der Welt aller Dualismus schwinde. Für uns sind dann Himmel und Hölle nicht mehr. Aber auch Buddha ließ die Hölle der ewigen Seelenwanderung jenseits seines Nirwana Darin gleicht seine Weisheit der Botschaft Christi.

Wer hat recht? Wir? Das Mittelalter? Indien? Wahrscheinlich alle. Denn Religion als bewegendes Leben ist voll unendlicher Wahrheiten wie die Gottheit selbst. Für uns und unsere Zukunft aber handelt es sich allein darum, unsere Religion zu beschwören.

WUNDER UND MYSTIK

„Der Mensch sucht nicht so sehr Gott als er Wunder sucht." Dostojewski

„Theologia mystica est sapientia experimentalis, Dei affectiva, divinitus infusa, quae mentem ab omni inordinatione puram, per actus supernaturales fidei, spei et charitatis, cum Deo inintima coniungit."

Corderius 1644 in seiner Ausgabe des Dionysius Areopagita

Das Natürliche ist das größte Wunder. Blut und Pflanzensaft, die Geschöpfe bilden, sind Wunder. Licht, das vor über hundert Jahren von einem Stern ausging und unsere Augen am heutigen Abendhimmel trifft, ist Wunder. Um Ohr, Auge, um alle Sinnen weben die Kräfte der Welt. Die Sterne spüren wir wie das Wehen des Windes. Wir sind unsagbar in den Kosmos eingewoben und der Kosmos unsagbar in uns.

Das ist Wunder und der mittelalterliche Mensch hat es auf seine Weise gefühlt. Die gemeine Mechanisierung des Lebens, die Kausalität an die Stelle der Gottheit rückt, hat ihn noch nicht ergriffen. Aber er ist vor dem Wunder wie ein Kind. Wir Heutigen sind vor dem Wunder wie Greise.

Der mittelalterliche Mensch erfaßte gerade im Einfachen das Wunderbare. Darum waren ihm auch die großen Symbole der Gottheit, die Sakramente, die Dinge des Lebens bedeutungsvoll lebendig. Der moderne Mensch muß sich erst durch die aus den Dingen herausgefädelte Problematik des Seins wieder zum Einfachen, wo alle Fäden zusammenlaufen, hindenken und dann — aber nicht einmal jedem wird das zuteil, sondern nur dem, der das geistige Band post encheiresin naturae zu knüpfen versteht —, dann wird ihm das Wunderbare klar. Wenn wir wieder das Einfache unmittelbar wundersam lebendig empfinden, dann werden auch wir wieder jung sein.

Je platter ein Mensch, desto platter erscheinen ihm die Dinge. Je lebendiger, genialischer, desto hintergründiger, gewaltiger, bedeutender, geheimnisvoller wird ihm das Leben sein. Man kann sagen: je intensiver ein Mensch vom Leben ergriffen wird, desto mehr fühlt er „Schicksal" statt Kausalität, desto mehr all die Kräfte, die in un-

endlicher Fülle durcheinander wirken. Dann ist das Dasein nicht bloß ein materialistisches Rechenexempel; es erfordert geradezu das Wunderbare. Die Gottheit wird erst kund (d. h. sie bindet sich erst mit dem Menschen), wenn Geist und Seele nicht mehr auf die Steinplatten des Rationalismus stoßen, sondern auf ewig bewegten Grund.

Je lebendiger der Mensch, desto mehr bedarf er des Wunders, desto mehr folgt hernach Gott. „Plane incredibilius quia mirabilis, et mirabilius quia potentius" sagt Augustin [1]).

Dem mittelalterlichen Menschen war das Leben voller Wunder. In Zeiten ist es ihm sogar eine alltägliche Sensation geworden. „Rasch sputet euch; denn unser Heiliger wird gleich wieder Wunder tun . . .", diese Schilderungen Gustav Freytags [2]) zeigen die Kehrseite der Wundersucht. Das Wunderbare konnte familiarisiert werden. Auch in St. Gallen hat man sich nicht ganz davon frei gehalten. Ekkehart IV. erzählt Wundergeschichten, die kleinlich wirken, Spielerei sind, so die Fabel vom beisammenbleibenden Wein im umgestoßenen Trinkgeschirr [3]). Das ließ das Leben gar zu leicht an der Oberfläche von Irrationalität durchzogen sein.

Aber von der Oberfläche ging es in die Tiefe. Wunder verlangt tiefe Verbindung mit dem Leben, verlangt Beherrschung, religiöse Durchdringung des Seins, verlangt Heiligung. Notker sagt: „Willst du eher herrlich sein in Zeichen und Wundern, ehe du heilig werdest, das kann nicht geschehen [4]). Der primitivere Mensch suchte das augenfällige Wunder, der innerlich gesteigerte das geistige. Für Notker steht die Bekehrung Pauli höher als die Auferweckung Lazari [5]).

Eine Menge Wundergeschichten aus Notkers Umwelt sind uns bewahrt. Von dem großen Klosterlehrer Iso berichtet Ekkehart: „Wie er, in den meisten Dingen bewandert, Salben zu bereiten verstand, hatte er Aussätzigen und Lahmen, aber auch einigen Blinden geholfen. Nachdem er es zwar längere Zeit verheimlicht hatte, daß er durch die Gewalt seiner Heiligkeit mehr (als gewöhnliche Sterbliche) vermocht habe, kam es endlich, ob er wollte oder nicht, ans Licht. Als er nämlich gehört hatte, ein armer kleiner Blinder bettele an der Türe, ging er aus Mitleid zu dem Kleinen hinaus, um nachzusehen und befahl eine Salbe herbeizubringen. Als er dessen Augen mit den Fingern segnend bestrich, rief der Knabe plötzlich und sagte: »Ich sehe, Herr, ich sehe.« Und indem er in ein paar Tagen genas, sah er endlich vollkommen klar mit den Augen [6])."

Von Iso wie von den andern Großen des Klosters (Notker Balbulus, Tuotilo) erzählt Ekkehart, daß sie das Wunder im stillen voll-

zogen, es zu verheimlichen suchten. Bescheidenheit war der Anlaß, mehr aber wohl noch das Gefühl, von der Kraft des Wunders in der Stille gesegnet zu sein [7]). Die lebendige Macht des eigenen Menschen steigert sich durch schweigende Konzentration. Sie, die alle irgendwie Hysteriker in dem früher charakterisierten Sinn waren, lebten voll Spannungen, unter Druck verdrängter Triebe, die irgendwie sich wandeln, umspringen mußten ins Transzendente. Sie hatten dann Visionen: Notker Balbulus. Selbst erschüttert, waren sie den unterbewußten Kräften oft näher als der Mensch, der diesen die regelrechten Wege zur Entfaltung läßt. Sie erlangten aber auch die große Abgeklärtheit und Beherrschung, die bestimmten in Leid gebändigten Menschen eignet. Ihre Persönlichkeit wirkte suggestiv. Notker Balbulus heilte durch bloßes Handauflegen einen Beinbruch. Oder sie wirkten durch die gerade männliche Ruhe ihrer Art. Tuotilo soll so aus einem Besessenen den in ihm rasenden Dämon vertrieben haben [8]).

Die Dinge, die besonders eindrucksmächtig waren, schienen von Wunderkraft beseelt zu sein. Um das Marienbild, das Tuotilo zu Metz schuf, bildete sich die Legende, die Gnadenmutter selbst habe ihm beim Meißeln ihrer Statue geholfen. Reliquien, hl. Grabstätten strahlten Heilkräfte aus. Über das Grab des hl. Viktor sollten keine Gifttiere kriechen können [9]).

Das Leben selbst wies geheimnisvoll in die Zukunft. Notker schied deshalb zwischen Zeichen und Wunder: „Zeichen sind die Erscheinungen, die uns etwas zeigen an Vergangenem oder Zukünftigen. Wunder sind Erscheinungen, die wir zuvor nicht sahen und die daher erstaunlich sind [10])." Notker Balbulus war berühmt, Zeichen als Zeichen fassen und prophezeien zu können [11]). Den Traum der Mutter Isos deutete der Inkluse Eusebius [12]).

Nach Kant ist der gestirnte Himmel über uns eines der größten Wunder. Daß wir die Sterne sehen, das verbindet uns schon mit ihnen. Der nach Tiefe verlangende Mensch der Vergangenheit fühlte sich aber noch inniger mit ihnen verknüpft. Er verband sein Schicksal mit dem der Sterne: Astrologie. Notker zitiert häufig aus dieser Disziplin. Wir erfahren von ihm, daß nach alter Anschauung der Raum zwischen Himmel und Erde in vierundachtzig Bezirke geteilt ist, die von den „Liturgi" verwaltet werden [13]). Er erzählt von der Sphärenharmonie des Pythagoras. Die Weltkörper tönen bei ihrem Umschwung um das Zentralfeuer. Ihr Klang ist nur göttlichen Ohren vernehmbar. Für die Sterblichen unterdrückt ihn Ju-

piters Wille. Der Schall der kosmischen Gewalten ist einer neunsaitigen Lyra zu vergleichen: „Sieben Saiten (gibt es) der singenden Planeten; die achte ist die der melodischen Himmelssphäre, die neunte des Schalles der Wasser hier auf Erden. Nur diesen einen Schall hört man; die andern sind so erdrückt, daß sie niemand hört [14])."

Konstellation der Sterne ist maßgebend für Schicksal der Menschen: „Wer immer in der Zeit geboren wird, da der Jupiter aufgeht, daß dem Glück beschieden sei. Wenn aber der Mars währenddem aufgeht, daß ihm Unglück beschieden sein müsse. Ebenso wollen sie (die Astrologen), wenn die Zwillinge sich inzwischen zu zeigen beginnen, daß (der Mensch) schön werde; und wenn der Stier aufgeht, daß er ein guter Landsmann werde [15])." Venus schenkt Sinnenlust, Sonne Seele, Mond Körper, Mars Blut, Merkur Klugheit, Juppiter Heiterkeit, Saturn Trägheit [16]). Blut wurde dem Mars von seiner rötlichen Farbe her zugeschrieben [17]). An Jupiter rühmte man „die milde Mitte am Himmel, weil er nicht so rot wie Mars, noch so bleich wie Saturn ist" [18]). Seine langsame silberne Bahn ist „der Milch und dem weißen Wetter" gleich [19]); daher die ihm zugeschriebene Heiterkeit. Saturn ist kalt und frostig, weil ihn die Sonnenwärme nicht zu erreichen vermag [20]). Er ist Künder alles Unheils [21]). Sein Weg ist bezeichnend: kalt, blau, nebelreich, träge [22]). Merkur und Mond haben einander ähnliche Bahnen „in engen Kehren und in kleinem Umschweif" [23]). Der Mond brachte Tau [24]), die Milchstraße war „der Götter Sitz" [25]). Die Fixsterne an sich aber hielt man für einflußlos auf die Geschicke der Menschen: „Sie kümmern sich nicht darum, was auf der Erde geschieht, und verlassen deswegen nicht ihre Fährte [26])."

Notker selbst steht jedoch diesem Sternenglauben sinnlich fern. Der Sternenglaube war Gut der Antike, nicht des Christentums; er war Glaube, der nicht mehr allgemein geglaubt wird, war „Aberglaube" geworden. Notker fügt oft hinzu: die Astrologen wähnen, meinen usw [27]).

Tiefer berührt worden ist Notker von der Zahlenmystik. Die Ordnungen, Verhältnisse, Gesetzmäßigkeiten, die in den Zahlen verborgen sind, die zugleich das ganze Leben geheimnisvoll und sicher durchziehen, waren dem denkenden Geist ins Blut übergegangen. Von den Pythagoreern ward Zahlenmystik über Augustin und Isidors Werk „De numeris" in die Jahrhunderte Notkers getragen. In Gregors „Moralia", die Notker ins Deutsche auf seine Art übertrug, konnte er etwa ein Beispiel dafür lesen, in welche Verästelungen

sich Zahlengeheimnisse verloren: Hiob wird, wie schon ausgeführt, als Christus gedeutet. Wenn es heißt, Hiob habe sieben Söhne, so besagt das erstens: Christus besaß Vollkommenheit; denn die Zahl Sieben bedeutet Vollkommenheit. Dann weist es auf die zwölf Apostel: Sie sind auch vollkommen, weil in der Zahl Sieben als Grundzahlen drei und vier stecken. Drei mal vier ist aber zwölf. Ferner: von der heiligen Dreifaltigkeit seien die Apostel ausgesandt, um in den vier Weltteilen zu predigen usw. [28]).

Nach Notker entspricht die ungerade Zahl dem Manne, die gerade dem Weibe; denn der Mann ist „stärker als gleich" und „unspaltig, dagegen gleich den Weibern um ihrer Weichheit willen zugemessen ist" [29]). Die Zahl Eins wird bei Notker nicht gedeutet; nach andern ist es das Symbol Gottes, der am Anfang alles Seienden steht. „Wie die Eins, mit sich selbst multipliziert, immer Eins bleibt, so bleibt der Vater, wenn er den Sohn zeugt, doch ein einiger Gott [30])." Die Zahl Drei ist unteilbar; das macht sie zum Sinnbild der heiligen Dreieinigkeit. Von Drei und Vier kommen „alle planae figurae", von Drei alle ungeraden, von Vier alle geraden. Sie bedeuten deshalb Fülle [31]). Die vollkommenen Zahlen sind Drei, Sechs, Neun: „Verdoppelt ergibt Drei die Sechs, verdreifacht die Neun. Sechs ist vollkommen, weil sie von ihren Teilen erfüllt wird. Neun ist vollkommen, weil sie von Drei ihren Ursprung nimmt, die er (d. h. Capella) zuvor vollkommen nannte." Der Zehner entsteht aus den Grundzahlen $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Aus der Zerlegungsmöglichkeit größerer Zahlen ergibt sich dann deren Bedeutung. Die Anzahl der Stufenpsalmen beträgt 15. Entsprechend den Kombinationsmöglichkeiten der Zahl 15 aus $12 + 3$, $10 + 5$, $9 + 6$ usw. ergibt sich eine Fülle von symbolischen Deutungen: Notker nennt ihrer sieben. Er bespricht die Zahl Fünfzehn der Stufenpsalmen zwei Buchseiten lang. Fünfzehn bezeichnet er als „kompakt durch in vielem offenbares Geheimnis" [32]). Er nennt die Zahl „in diesen sieben Arten der Zierden des heiligen Geistes voll" [33]).

Am heiligsten aber bleibt die Siebenzahl. Sie galt den Alten als jungfräulich und war die Zahl der Göttin Athene [34]). St. Benedikt ordnete an, daß der Mönch (gemäß Psalm 118; 164) „siebenmal am Tage" Gottes Lob singen soll. Das Gedicht von der Siebenzahl sagt: sieben sind die Bitten des Paternosters, sieben die Gaben des heiligen Geistes [35]), es gibt sieben Seligkeiten, es gibt das Buch mit sieben Siegeln [36]), Gott ruht am siebenten Tage, es sind sieben Lebensalter, sieben Söhne Hiobs, zweimal sieben Dienstjahre Jakobs;

die sieben Trompeten stürzen Jericho, sieben Augen sind in einem Steine bei Zacharias, sieben Wandelsterne (5 damals bekannte Planeten, Sonne, Mond) ruhen in Gottes Hand. Sieben Hörner hat das Lamm der Apokalypse, sieben Fastentage zählen die Juden vor Pascha, aller sieben Jahre folgt in Israel eine Ruhejahr und nach sieben mal sieben Jahren das große Ruhe- und Festjahr. — „Die Zahl trügt nicht [37])." Ihre magischen Kräfte walten auch in Stereometrie und Astronomie [38]). Die Sonne bildet mit den Planeten eine Quaternio [39]). — Überall sah man also das Walten der Zahl bestätigt.

Die Wunderkräfte aber, die man in dieser Welt allenthalben schaffen und weben spürte, gingen als böse und gute durcheinander. Sie reichten vom Himmel herab und wucherten von der Hölle herauf. Das Netz des Irdischen war durchwirkt von Gottes und Teufels Kräften. Weh dem, der das Wunderbare auffing, was aus der Welt des Bösen aufstieg, der schwarze Kunst trieb, die nichts anderes war als Teufelsmystik, die mit dem Unterirdischen, hexenhaft Sinnlichen, den „unsauberen Geistern" verband! Der Schwarzkünstler schändete nach Notkers Meinung das Göttliche [40]).

Heil bietet nur das Reich nicht von dieser Welt. So müssen die im Irdischen sich offenbarenden göttlichen Kräfte ergriffen werden, daß sie den Frommen von sich aus wieder ergreifen und hinanziehen. Statt Teufelsmystik Gottesmystik!

Notker hat Freude genug am Mysterium der göttlichen Kelter von Geist und Seele [41]). Ist auch das irdische Gewebe noch so fest und fein in seinen Sinnenbanden, die Schau ins Göttliche, die contemplatio führt zur Überwindung aller „mundana sublimitas" [42]). Kontemplation ist im Grunde „einfach und geistig"; denn sie geht auf die letzten großen einfachen Dinge aus [43]). Sie löst und erhebt. Der Anschauende wird „neuer Tugend" teilhaftig, die aus den „Tugenden zur Zwingung des Fleisches" erwacht [44]). Wachsend in Gottes Licht wird er illuminatus, und zugleich wird Gott in ihm verherrlicht [45]). Inniges Einssein von Gott und Mensch wird dann das Ziel; Gott aber läßt den Suchenden nicht los. Wer seiner in der Morgenfrühe schon gedenkt, vergißt ihn auch bei keinem Tun des Tagewerkes [46]). „Werde Schauender des göttlichen Lichtes, so wird Gott in dir groß und erhöht [47])." Ein süßer Friede wird ihm dann zuteil, der vollendet wird, „wenn dieses Leibliche die Unzerstörbarkeit anzieht und das Sterbliche die Unsterblichkeit" [48]).

Mystik liebt die Stille [49]). Nur in der Einsamkeit hören wir Gott in uns raunen [50]). Dann werden wir von Gottes Wundern genährt

und innerlich aufgebaut[51]). „Uuunderlichiu mysteria" lernt der Fromme aus „Gottes geschriebenem Gesetze"[52]). Der heilige Geist wird kund und Wegweiser[53]).

Die mystische Welt arbeitet mit Symbolik und Allegorik. Sie wandelt dadurch das Irdische ins Himmlische: irdische Dinge bedeuten ein Anderes, Göttliches. Oder: sie gibt den Himmelsdingen durch Ausspinnen im Symbolischen mächtige Ausdeutung, geistige Ausweitung, seelische Perspektive, geistig göttliche Hintergründe. Die Bibel erfährt so, wie wir schon an den Psalmen sahen, eine großartige Umwandlung und neue Vertiefung. Es wird das Erstgeburtsrecht bei Notker gedeutet als das Recht des Frommen vor dem Unfrommen. Und dann heißt es: Darin bestand Jakobs Schönheit, „daß ihm die geistigen Güter wertvoller waren, als die fleischlichen und er darum mit einem Linsengericht seines Bruders Erstgeburt kaufte"[54]). Die Ausdeutung aber wächst sich weiter und weiter aus. Unendliches Rankengewirr spinnt sich aus einem Schaft, tausende goldener Fäden schießen durch den dunklen Raum Gottes, bis alles erhellt, alles erfüllt ist als ein großes Verbundensein der diesen Bahnen folgenden Seele mit der Gottheit.

Zum Erkennen muß der Wille gesellt sein, aber Erkennen und Wille sind hier eins. Der eigne Wille wächst in den göttlichen hinein[55]). Das Herz darf nichts anderes wollen als Gott[56]). Dann wird das Streben des Menschen rein von Grund aus und nimmt das in ihm offenbar werdende Sittengesetz nicht ungern, sondern mit Freuden an[57]). Der Mensch wird das Neue fühlen, das erlöste Reich, er wird keinen Hang mehr am Irdischen spüren[58]), er wird Gott entgegenbrennen in Liebe, wird seine Fremdheit aus Erden, seine Heimat in Gott nie vergessen[59]). Sein Seufzen nach dem Herrn wird wie ein Brüllen (ruod) werden[60]). Er wird die tiefe Mystik des Abendmahles zuinnerst erfahren: „Erprobt seine Süße in seinem Leib und seinem Blut, aber nicht wie süß er sei, mit dem Munde, sondern mit der Seele, die von da aus empfängt, wie er es verhieß, das ewige Leben[61])."

Notkers Mystik steigt so hinan im Geistigen, Entsinnlichten, ohne wieder ins Erotische zurückzuschlagen[62]). Schließlich erreicht sie den Gipfel aller mystischen Erlebnisse, die Ekstase (irchomeni)[63]), den heiligen Rausch, ebrietas spiritalis[64]). Wenn der Psalmist jubelt: „Sie werden trunken sein von der Fülle seines Hauses"[65]), so führt Notker das aus: „Der geistlichen Freude werden sie voll, daß sie die Weltlichkeit aufgeben und die Göttlichkeit gewinnen. Die Fülle

hat Gottes Haus, die hl. Kirche; ihren Kindern geschieht die Trunkenheit[66]." Hier wäre es unangebracht, noch von heiliger Hysterie zu reden. Der Weg, auf dem sie dem Ringenden begegnet, liegt hinter dem Frommen im wesenlosen Scheine. Hier ist Wandel vollzogen. Hier ist Erfülltsein und Seligkeit.

Der Mensch aber, der solche Gnade erreicht hat, wird heilig. Der Heilige ist der Heros des Mittelalters, wie der Märtyrer es in der frühchristlichen Zeit war. Die Zahl der Heiligen ist schon so groß wie die der Sterne am Himmel, und nur Gottes Allwissenheit kennt ihre Zahl und Namen[67]. Ihnen, den Sündelosen, verleiht Gott „Ruhe, Ewigkeit, Unsterblichkeit, Leidlosigkeit"[68]. Ein Verwandelter schreitet der Heilige durch Landschaft und Menschen. Durch seine Reinheit ragt er schon in den Himmel, nur auf der Erde weilend, soweit er noch nicht „von der Fessel des Fleisches erlöst" ist[69]. Buddha würde gesagt haben: solange er noch die Reste seines letzten Karma aufzuzehren hat. In dem Heiligen lebt der Glanz der neuen Welt und der splendor sanctorum; der Strahlenschein ums Haupt leuchtet auf, wenn der Mensch „gleich dem Bilde Gottes" wird. Aber das Volk fühlt seine Heiligkeit, fühlt Vorbild und Hilfe; darum küßt es den Saum seines Kleides und läßt sich gern von ihm führen; es vertraut ihm innig; er wird Fürbitter bei Gott, und staunend erwartet das Volk seine Wunder[69]. Ein Schimmer seiner Welt fällt auf die arme Erde: so viel Heilige, so viel Licht im Dunkeln, um das sich die suchende Herde drängt, bis der gute Hirte für sie den ewig hellen Tag heraufführt.

DER EWIGE WEG

„L'amor che move il sol e
l'altre stelle." Dante

Wenn man in allen großen Religionen des Ostens und Westens auf den letzten, allerletzten Grund dringt, so bleibt eine goldene Innigkeit, Reinheit, Ruhe, Seligkeit und Vollkommenheit, die in Laotszes Tao, Buddhas Nirwana, selbst noch hinter Mohammeds sinnlich-buntem Himmel schimmert und die klar und lauter Menschengestalt angenommen hat in dem Jesu der Evangelien.

Diese goldene, in sich ruhende, alles bewegende Ewigkeit ist auch das letzte Bewegende der mittelalterlichen Welt gewesen; und was wir in diesem Buche als Teil der ganzen Welt entfaltet haben, rollt um dieses Eine. Nichts kommt um die Auseinandersetzung mit ihm herum. Wir waren bisher hauptsächlich in der klösterlichen Sphäre, wenn wir auch den Anfang von der ganzen Welt her nahmen. So möge auch das Schlußkapitel wieder auf die weite Welt draußen weisen und: während der Anfang auf die Sphäre Notkers hinführte, während die Mitte deren Kern zu durchhellen suchte, möge der Schluß wieder aus der Sphäre Notkers herausführen ins Weite der Weltlichkeit. Wie wir von frühen Jahrhunderten begannen, um zu Notkers „Gegen-wart" zu kommen, so soll im folgenden die hinter ihm liegende Zeit ausdeutend angedeutet werden: wieder nicht in systematischer Totalität, sondern in charakteristischen Beispielen.

Die mittelalterliche Welt ist eine göttliche Komödie, die sub specie Christi ins Rollen gekommen ist [1]). Aber Christus ist der „letzte Mensch", der Unerreichbare in der Wirklichkeit. Über seinen innig glühenden, unsagbar seligen, weil vollkommenen Kern wob sich die Wirklichkeit; in jener bestimmten einmaligen und entschiedenen Färbung, die das Signum der kommenden Kultur werden sollte. Diese Färbung ist zugleich „Schicksal", und dieses besondere Schicksal wurde bestimmt in Paulus und Augustinus. Aber ebenso sind auch Paulus und Augustinus in diesem Schicksal bestimmt gewesen. Wirklichkeit bedeutet immer Unzulänglichkeit, und Unzulänglichkeit wieder entfaltet Himmel, Hölle und das Hangen und Bangen zwischen beiden.

Ist es ein Gezogenwerden zur Hölle, so ist es Weg des Verderbens, ist es Streben zum Himmel, so ist es Läuterung. Beides ist Leiden. Das eine ist verdammend, das andere segnend.

Als wir von Paulus-Augustinus zu Notker führten, war und blieb dieses Schicksal der Weg. Wenn wir von Notker weiter den Weg in spätere Zeiten nehmen, wird er es auch bleiben?

Wir greifen zwei große Beispiele heraus: Gottfried von Straßburgs „Tristan und Isolde" und Wolfram von Eschenbachs „Parsival". Beide Werke führen uns in die Blütezeit deutscher Dichtung und ganz in die Sphäre der weltlichen Gesellschaft, des Rittertums, beide stehen fern der Welt des Mönches und der Kirche. Sie sind spezifische Werke des mittelalterlichen Geistes, entscheidend für ihn, weil sie zum Größten gehören, was der mittelalterliche Mensch hervorgebracht hat. Rollt auch in ihnen das, was wir als den Kern mittelalterlicher Art bezeichneten oder sind sie ohne jenen Schwung denkbar? Sind sie etwa aus anderen Wesentlichkeiten herzuleiten?

Die Welt Gottfrieds von Straßburg ist die Welt der höfischen Gesellschaft, in der eleganter Jagdsport, gewandtes Schachspiel, ritterliche Künste, Frühreife, galante Abenteuer, Kämpfe mit Drachen, Entführungen, Liebesleidenschaften, Reisen, nächtliche Stelldicheins, gewandte Unterhaltung, flüssige Philosophie, gute Kleidung, literarisches Interesse, kurz, was der formgewandte Mensch gutgepflegter Kultur — man möchte fast lieber sagen: Zivilisation — für seine Existenz nötig hat: in der all dies das Wesentliche und Besondere des ganzen Lebens ausmacht. Das ästhetische Moment ist das Ausschlaggebende und Rechtfertigende dieser Kultur: die Minnegrotte wird in einem einlullenden Schönheitszauber beschrieben. Über dem zierlich-hübschen, edelsteingeschmückten Spielzeug, dem Hündlein Peticru, vergißt Isolde ihre Herzensnot. Das Liebesleid wird in seinen Sentiments, seinen Wonnen ausgekostet. Man vergibt sich in keiner, an sich noch so heiklen, bedenklichen Situation etwas. Man bleibt immer in Form, gut erzogen. Marke als Hintergangener und als Hahnrei wird nie die Etikette durchbrechen. Intrigen, Angebereien, Betrug schlimmster Art spinnen sich heimlich an; aber äußerlich bleibt aller ästhetische Schein gewahrt. Und man fühlt sich darin gerechtfertigt. Zwar spricht Gottfried oft davon, daß Minne die Moral verderbe; aber er nimmt das Verderbliche als das Selbstverständliche und sucht um so mehr alles in Schönheit, in marmorgeglätteten, eleganten, schmeichelnden, sinnbetörenden Versen einzuhüllen.

„Und rührt uns immer süß aufs neue
Ihre minnigliche Treue,
Ihr Glück und Jammer, Wonn' und Not,
Und liegen sie auch lange tot,
Ihr süßer Name lebt uns doch;
Auch soll der Welt zugute noch
Lang ihr Tod und ewig leben,
Den Treubegierigen Treue geben,
Den Ehrbegier'gen Ehre.
Die ewig neue Märe
Von ihrer Treue Lauterkeit,
Von ihrer Herzen Lust und Leid
Ist aller edlen Herzen Brot:
So lebt in uns ihr beider Tod[2]).“

Scherer hat die süße, berückende, alle sittlichen Begriffe lösende Sprache Gottfrieds mit einem endlos rauschenden Meer verglichen, das selbst die härtesten Felsen zerbröckelt. Neben dem Ästhetischen gibt es hier in der Tat keine Norm außer einer einzigen: das Gesetz der alles beherrschenden, alles bezwingenden, gemein und adlig machenden Leidenschaft der sinnlichen Liebe. Wie sie sich im Minnetrank symbolisiert, gibt sie allein das unbestreitbare Gesetz der Welt[3]). Wer von diesem Saft getrunken hat, ist ihm rettungslos verfallen. Gottfried begründet seine Geschichte, wenn er die unüberwindliche Sinnenbegier an den Minnetrank knüpft, an sich äußerlich, aber die Macht dieser Sinnenliebe als Beispiel ist von der Größe einer Welt durchgeführt. Vor ihr gibt es keine Willensfreiheit. Sie steht im Zentrum des bewegenden Lebens.

Wohin rückt dabei hier die Gottheit! Sie wird an die Wand gedrängt. Sie läßt sich bewegen von den Mächten, die das leidenschaftliche Spiel der Erde ausmachen. Isolde hofft, als sie zu Meineid und Betrug im Gottesureil schreiten muß, auf „Gottes Courtoisie“. Und als die ehebrüchige Königin das glühende Eisen ohne Schaden getragen hat, erklärt der Dichter:

„Da wurde deutlich wohl und klar
Vor allen Augen offenbar
Daß unsern lieben Herrgott man
Wie einen Ärmel wenden kann:
Er lehnt sich an und fügt sich glatt,
Wie man es hier im Sinne hat,
So weich, so handsam und bequem,
Wie's artig ist und angenehm,
Ist allen Herzen gleich bereit
Zum Trug wie zur Wahrhaftigkeit,
Zum Ernste wie zur Spielerei
Wie man's begehrt, er ist dabei.“

Wenn diese Worte an sich auch hauptsächlich einen heftigen Angriff auf das Gottesurteil bedeuten [4]), sie rücken doch zugleich diese ganze Wett Gottfrieds entscheidend aus der Sphäre, da Gott gilt.

Die Tristan-Welt rollt außer Gott, und doch ist ihr Rollen so geartet, daß sie ohne das mittelalterlich-Göttliche nicht denkbar ist. Denn: da sie außerhalb Gottes bleibt, ist sie heillos. Tristans und Isoldes Not ist Leid ohne Ende. Ihre Sinnenliebe bleibt, was sie ist, und zeugt darum Schmerz auf Schmerz im Jagen nach Genuß im Vereintsein. Ihre Liebesgeschichte ist eine Kette von Verbrechen und Leiden: von dem Augenblick an, da die Sinnenbegier sie treibt, da sie den König betrügen, Brangäne verunehren, und sie hernach ermorden lassen wollen, geht es für sie unaufhaltsam durch Täuschung, Hinterlist, Angst und Schmerz. Es ist bezeichnend, daß das Gedicht keinen inneren Abschluß hat finden können. Denn diese Welt kommt als das Reich der ewigen Sinnenlust, der bleibenden concupiscentia carnalis nie über sich hinaus. Die Tristan-Welt ist dauernd währende Unruhe. Sie kann nie zum Frieden, nie zur Harmonie kommen. Was Gottfried von Straßburg unbewußt geschaffen hat, ist eine Bestätigung der mittelalterlichen göttlichen Komödie: seine Welt ist die des von Gott entfernten Irdisch-Allzuirdischen, ist im Grunde die Hölle. Gerade, daß die Dichtung ungewollt, ohne Absicht zu diesem Ergebnis kommt, ist das mittelalterlich Typische an ihr, erweist den charakteristischen, inneren seelischen Schwung, in den der Dichter eingestellt war, und in dem es sein Schicksal ward, den Tristan-Mythos so zur Hölle der Sinnentriebe zu gestalten, wie er ihn hinterlassen hat.

Das ganze Tristan-Epos bleibt überall im Kostüm, in der Artung der Lebenshaltung, des Lebensgefühles typisch mittelalterlich-höfisch. Auch der Parzival Wolframs ist reinstes Mittelalter und doch dringt er weit darüber hinaus. Der einsame größte deutsche Dichter jener Jahrhunderte geht so eigenartig, auf so besondere Weise seinen Weg, daß er mit seinem Gralsrittertum ans Ewig-Christliche streift und dabei die engeren geschichtlichen Bedingungen hinter sich läßt im wesenlosen Scheine. Gottfried ist ganz Kind seiner Zeit, ist Modemensch. Wolfram ist wildwachsen, selbwachsen. Seine Kraft ist die weite wundermächtige Welt, seine Stärke nimmt er aus der deutschen Heimat, sein hohes Ziel ist reines Menschentum.

Wolfram steht der Kirche als zeitgenössischer Institution völlig fern. Sein Gott, den Herzeloyde dem jungen Parzival als lichter denn den Tag schildert, ist fern allen katholischen Dogmen. Der kirchliche Kultus ist nebensächlich, und wo er erscheint, trägt er

zur Entwicklung Parzivals nichts bei. Wolfram, dessen Dichtung in ihrem reinen Streben allein aufs Wesentliche ausgeht, holt sich aus der christlichen Welt nur die großen entscheidenden Dinge. An einem Karfreitag geschieht für Parzival die große Wandlung, als er reif geworden ist. Und Wolfram weiß ihm nichts Höheres und Einfacheres zu bieten als die Geschichte vom Heiland, der am Kreuze starb; als Liebe, die zum letzten Opfer bereit ist.

Der Weg seines Helden ist der Weg des Ewig-Christlichen. Parzival ist der gute Mensch in seinem dunklen Drange, dessen Herz, einmal erschüttert, unruhig ist bis es ruhet in Gott. Aber wie die Welt des Christus der Evangelien fern ist der Askese, so auch die Welt Parzivals. Das Feinste und Tiefste, was Wolfram zu sagen hat, wächst heraus aus der vollen blühenden Erde, die kräftig und derb alles Frische, Bunte, Lebenschwellende nährt. Nur der Dichtergeist eines großen Kindes konnte so alles umfassen. Nur ein ganzer Mensch konnte mit Witz und Humor, Ernst und Weisheit das Dasein des törichten, offnen, guten Jungen Parzival, das des reifen, geläuterten Mannes, der schönen, dämonischen, koketten wie der reinen, gütigen, edlen Frauen, Gawans wie des Grals zeichnen.

Parzival, das Kind, ist in sich geschlossen, naiv, und jenseits von Gut und Böse. Aber der sittliche Mensch beginnt erst mit dem Du des Nächsten. Die Entscheidung, die durch den Zusammenstoß mit der Welt „des andern“ zur Forderung des Lebens wird, führt zum Nichterlöstsein, wenn der Mensch „sich will“, zur Erlösung, wenn er sich überwindet. Parzivals erster Besuch in der Gralsburg bedeutet die Erschütterung seiner in sich ruhenden Selbstgefälligkeit. Er erkennt vor Anfortas nicht die Pflicht an dem „Du“, die Pflicht seiner Menschlichkeit. So beginnt der schmerzliche Weg seiner Läuterung. Ein dumpfes, unbewußtes Ringen und Quälen, ein Verzweifeln im äußeren Sinne treibt ihn lange Jahre umher, bis ihn Gottes Gnade erleuchtet, ihm Irrweg und Ziel zeigt. Nun ergriffen von dem Sinn des rechten Menschentums, geht er seinen Läuterungsweg weiter, bis er rein in letzter Tiefe geworden, und würdig ist, das Gralkönigtum zu führen.

Sein großes Gegenspiel ist Gawan, der Abenteurer und Held der höfischen Gesellschaft, der Heros des äußeren Rittertums. Wolfram läßt ihn die großartigsten Aventiuren siegreich bestehen, zuletzt chastel marveil erwerben; aber den Gral läßt er ihn nicht finden. Gawan ist der Held des äußeren Glanzes, und die vielen Bücher, die Wolfram in seinem Epos ihm widmet, sind nichts anderes als eine entschei-

dende Kritik an äußerlichem, noch so ruhmvollem ritterlichen Wesen: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne ...?“

Parzival ist Herr des lebenspendenden Grals geworden und jener Ritterschaft, die als geheimer Orden überall tätig ist, um im menschlich reinsten Sinne allenthalben zu helfen. Hier gilt nur das eine Ziel: Verwirklichung des vollkommnen Menschen. Nicht Äußeres gibt Wert und Ausschlag. Heide wie Christ sind gleichwertig vor Gott, der das Herz anschaut.

Das führt weit übers Mittelalter hinaus und das letzte Ziel, was hier erstrebt wird, ist Christus als „der letzte Mensch“. Nicht ausgesprochenermaßen, aber tatsächlich. Nicht gebunden an bestimmte Worte und Bilder, sondern gemeint mit dem vollkommenen Leben.

Wolfram weist so ins Tiefste, was Menschengeist bisher bewegt hat. Ganz aus seiner Welt, der mittelalterlichen, ist er, der Ritter, ausgegangen, und die Bilder des Grals bleiben Bilder seiner Zeit. Aber in und über ihnen leuchtet das lebendigste Leben auf, das so nur als Quintessenz der Evangelien geleuchtet hat. Damit steht Wolfram — essentiell, nicht zeitlich genommen — am äußersten Ende des Mittelalters.

In Parzival wird zugleich die Frömmigkeit gepriesen, die allein die echte aller Zeiten bleibt: die Treue („staete“) gegen sich selbst und gegen den magischen Kern, der in uns den goldnen Schlüssel zur Vollkommenheit, zur Ruh' in Gott dem Herrn birgt: Diese Treue überwindet alle Unzulänglichkeit, alle Finsternisse, allen Zwiespalt, allen „zwîfel“:

„Ist zwîfel herzen nâhgebûr
Daz muoz der sêle werden sûr.
Gesmaehet unde gezieret
Ist swâ sih parieret
Unverzaget mannes mûot,
Als agelsteren farwe tûot:
Der mag denoh wesen geil,
Wand an im sint beidiu teil:
Des himels und der helle.
Der unstaete geselle
Hât die swarzen farwe gar
Und wirt ouh nâh der finster far;
Sô habet sih an die blanken
Der mit staeten gedanken.“

Diese Einleitungsworte Wolframs zu seinem Epos haben überzeitliche Geltung. Hier sind wir am Rande des Ewig-Christlichen.

Wolfram kann nur noch mit einem Dichter des Mittelalters in einem Atemzuge genannt werden: mit Dante, der der letzte ganz große mittelalterliche Mensch gewesen ist. Er faßt noch einmal die ganze Last des Wissens zusammen, das von der Antike über die Kirchenväter zur Scholastik reicht, und läßt es in seiner Seele lebendig werden in einer unermeßlichen Fülle von Kraft, die Inferno, Läuterungsweg der Menschheit und Paradies umschließt. Was wir unzulänglich anzudeuten versuchten, die göttliche Komödie des Mittelalters, ist hier erfüllte Dichtung geworden. Dantes ewiges Gleichnis von Hölle, Purgatorium und Himmel wird ergreifend und hoffnungweckend bleiben wie am ersten Tag. Je tiefer im Egoismus, im Sichwollen, desto tiefer lebt der Sünder im Höllentrichter, wo in schauerlicher, ewiger Eisesnacht Luzifer liegt. Der tiefste Grund der Hölle ist den Verrätern am Göttlichen bestimmt. Verrat am Göttlichen ist gerade das Gegenteil von der Treue, die die innere Bestimmung des Menschen weckt und die im Purgatorio führend ist. Solange Menschen leben, dürfen sie glücklich sein, wenn es Mühe und Arbeit und redliches Ringen war; denn dann war es köstlich als eine Wanderung auf den Läuterungsberg, über dessen reinem Gipfel ihnen die strahlenden Sphären des Vollkommenen leuchten werden. Dann wird Treue zugleich hinanziehende Liebe sein, wie sie Dante in Beatrice fand, die ihn hinaufschweben ließ in den Glanz der letzten Seligkeit.

*

Nacht liegt über der Erde von Heute und Chaos. Sie kreißt in Hader, Blut und Tränen. Wie aber auch der Weg unserer Zukunft sich wenden möge — ein Ewiges bleibt, das durch alles noch so Verworrene hindurchschimmert, das segnend alle Unzulänglichkeit rechtfertigt, mit der nun einmal nur das Wirkliche geschaffen werden kann; ein Ewiges, das dieses Dasein auf dem Planeten zwischen Sonnen und Sternen allein lebenswert gemacht hat, macht und machen wird: das, wovon dies Buch fürs Mittelalter Zeugnis abzulegen suchte:

TREUE UND LIEBE

NACHWORT

„Mein Grab ist keine Pyramide,
Mein Grab ist ein Vulkan.
Mein Hirn ist eine Funkenschmiede,
Das Werk der Umkehr sei getan."

Theodor Däubler

Zum Verständnis der Entstehung und Anlage dieses Buches sei einiges gesagt. Zwei Ziele lockten mich; das kleinere war das für die engeren Fachkreise bestimmte: eine umfassende Monographie über Notker den Deutschen zu schreiben. Jeder auf althochdeutschem Gebiet Bewanderte wird das verstehen und billigen, wenn er bedenkt, wieviel treffliche Einzeluntersuchungen über Notkers Sprache vorliegen, wie es aber bisher noch völlig an einer großen Zusammenfassung und Darstellung des Ganzen fehlte. Das größere Ziel sah ich in einer Charakteristik des mittelalterlichen Menschen überhaupt. Ich verfolgte beide Ziele ziemlich gleichmäßig und suchte den geistigen Gehalt des Mittelalters aus den Quellen der Patristik, Scholastik, der Literatur und Geschichte von Augustin bis Dante zu erfassen. Bei einer jahrelangen Vertiefung in Notkers Werke kam ich zu der Erkenntnis, daß es mir glücken könnte, den mittelalterlichen Menschen in seiner typischen und zugleich umfassenden Artung zu umreißen, wenn ich Notkers Gestalt in seiner ganzen weiten Umwelt, in seiner seelischen und geistigen Sphäre zu zeichnen versuchte: denn Notker reicht bis zu Augustin, Benedikt und Paulus; und über ihn hinaus weisen die geistigen Linien in die Bezirke, die später zu Parzival und Dante führen. (Diese Linien sind freilich rein geistesgeschichtlich zu begreifen.) Ich wußte sehr wohl, daß ich damit nicht den ganzen mittelalterlichen Menschen schlechthin ans Licht stellen würde. Die Grenzen sind mit Notker durch das Klösterliche und die Heimat gezogen. Aber keine große Einzelpersönlichkeit des Mittelalters würde jemals das Ganze geben. Noch weniger vermögen jedoch unpersönliche „Geschichten und Systeme" mittelalterlicher Weltanschauungen hier die Lücken zu füllen. Man hat dann „die Teile in seiner Hand — 's fehlt leider nur das geistige Band". Es lag mir nicht am Stoff, sondern am Wesentlichen. Gute Materialsammlungen bieten Eicken, Grupp u. a. Wozu hierin wiederholen?

So blieb mir nur die Zeichnung der großen „Gestalt" mit bewußter — aber auf das Mindeste zurückgedrängter — Übernahme ihrer „Unvollkommenheit". Auch hatte ich den Trost für mich, daß man die Welt, wo man sie immer in ihrer Tiefe ergreift, doch in ihrer Totalität zu treffen vermag. Dazu aber eignete sich ein klösterlicher Mensch im besonderen Maße, weil er zu denen gehört, die mit dem die Kultur ins Rollen bringenden zeitlichen Lebensideal am reinsten Ernst gemacht haben, in denen das Wollen der Weltseele sich am klarsten manifestiert. Damit trotzdem die Welt in ihrer umfassenden Art möglichst auch hier erscheine, habe ich mich überall bemüht, den Raum der politischen und geistesgeschichtlichen Wirklichkeit so weit wie möglich zu spannen und Kaiser, Könige, Herren und Kinder der Welt in diesem Kreise lebendig wirkend zu zeigen.

Das Buch will also durchaus keine Enzyklopädie sein! Aber es versucht das Menschliche des Mittelalters an einem besonderen Beispiel lebendig zu machen. Wie weit mir das gelungen ist, mögen die Wissenden entscheiden.

Ich habe dieses Werk als Germanist geschrieben; und von hier aus möge es auch gewürdigt werden. Das Buch bringt Geistesgeschichte. Wenn es auch dem Historiker, dem Theologen und Philosophen einiges zu bieten vermag, wird mir das eine Freude sein; noch mehr aber, wenn es allen im Geiste Lebendigen etwas sagt; denn das Wissen wird erst fruchtbar, wenn es zur Weisheit zusammenschießt. Exakte Einzelforschung hat dieses Buch genugsam verlangt; aber sie versteht sich für jeden ernsthaften Wissenschafter wie das Moralische von selbst. Hinter ihr steht erst der Anfang des Lebens.

Des Unzulänglichen bin ich mir in diesem Buche reichlich bewußt. Der mittelalterliche Mensch ist ein Thema, das man nie zu Ende schreibt, denn sein Wesen ist unendlich. Das bitte ich bei einer Beurteilung der Arbeit zu berücksichtigen. Jeder wird hier etwas finden können, das fehlt. Aber es ist auch in diesen Blättern vieles verschwiegen enthalten. Ferner: der mittelalterliche Mensch ist wie alles Große in der Welt widerspruchsvoll. Es dürfte nicht schwer sein, in diesem Buche Widersprüche zu entwickeln. Man bedenke, wie sehr das in der Materie selbst begründet liegt.

Zu den Einzelheiten sei dies bemerkt: nur ungern habe ich mich zu Übersetzungen entschlossen. Die Prosa ist durchgängig ins Deutsche übertragen, die Poesie im Text nur dort, wo ich Übersetzungen bieten konnte, die einigermaßen dem Original adäquat sind. Nur einmal

habe ich eine Ausnahme gemacht: die Psalmen, wie sie im Benediktinerorden leben, ließ ich in der lateinischen Sprache bestehen, weil nur so die ganze Sphäre jener Welt deutlich wird. Übrigens ist alles, was im Text unübersetzt blieb, in den Anmerkungen verdeutscht. Ich habe mich bemüht, das Buch wirklich lesbar zu machen und daher all das in die Anmerkungen gedrängt, was nur die besonderen Fachkreise interessieren kann; aber ich hoffe, daß die reichlichen Anmerkungen dem dafür Interessierten mancherlei bieten werden. Einige Beispiele aus Leben und Werken Notkers sind wiederholt angeführt. Das geschah, um trotz der durch den Stoff gegebenen Beschränkung möglichst alles herauszuholen und durch verschiedene Beleuchtung der Dinge die Fülle der Erkenntnisse zu bereichern.

Es ist Sitte, am Schlusse derartiger Bücher denen zu danken, die einen bei ihrer Entstehung förderten. Ich fühle mich nicht nur all denen verpflichtet, die mir durch ihre Vorarbeiten die Abfassung dieses Werkes ermöglichten — was man ist, das blieb man anderen schuldig —, ich denke in Liebe und Dankbarkeit auch all derer, die mir Genossen und Begleiter auf meinem Lebensweg während dieser Arbeit waren und die dazu innerlich beigetragen haben, daß ich dieses Buch schreiben konnte. Man dringt nur soweit in fremde Welten, als man sie in sich hat. Dabei haben mir aber nicht nur die Bücher, sondern die Menschen geholfen. Den Ungenannten gilt mein Dank ebenso wie den Genannten. Unter diesen letzteren sei gedacht: des Novizenmeister P. Ambrosius Wirth O.S.B und jener unvergeßlichen Maitage im Kloster Beuron, wo ich zwischen den blühenden Apfelspalieren des Klostergartens mit ihm Gedanken über den Geist des Benediktinertums austauschen durfte. Gedacht sei der Manen meines teuren verstorbenen Lehrers, des Tübinger Germanisten Prof. Hermann Fischers, der das Werden dieses Buches bis zu seinem Tode mit wohltuender Anteilnahme verfolgte. Herzlich zu danken habe ich Herrn Prof. Dr. Max Manitius, der mich namentlich in Dingen der mittelalterlichen Philologie aufs Liebenswürdigste beriet. Ebenso dem Präsidenten des Historischen Vereins zu St. Gallen, Herrn Prof. Dr. Placid Bütler, der mir in seinem Hause vorbildliche Gastfreundschaft gewährte, so daß ich trotz der Valuta mich in der Schweiz aufhalten und wichtige Studien an Ort und Stelle machen durfte. Der Bibliothekar der St. Galler Stadtbibliothek, Herr Dr. Schelling, unterstützte mich bereitwilligst, ebenso die Stiftsbibliothek St. Gallens. Zu Dank verpflichtet bin ich ferner den Staats- und Universitätsbibliotheken zu Berlin, Dresden, Göttingen, Hamburg,

Heidelberg, Leipzig und München; ganz besonders aber der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden und ihren verdienten Leitern, Herrn Geh. H. Ermisch und Dr. Bollert.

Die Korrekturen zu diesem Buche hat mein Freund Alfred Grumbt sorgfältig mitgelesen.

Bücher schreibt man, um zu überwinden. Ich erfahre dieses Geschick schon, da ich diese Zeilen schreibe. Das Mittelalter in uns allen muß überwunden werden, damit das neue Leben, von dem wir allein Erneuerung der Religion und Kultur erwarten können, sich löse aus den Schlacken der Vergangenheit. Wenn dieses Buch auch bei den Lesern ein Gleiches erreicht: Überwindung des Mittelalterlichen, so ist sein bester Zweck erfüllt.

Nun aber bleiben Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei, aber — Eros und Caritas sind bisher die größesten unter ihnen. Wann wird die vollkommene Liebe erlöst werden?

Am St. Martinstag 1921
zu Hamburg

P. Th. H.

ANMERKUNGEN

ERSTES KAPITEL: DIE GROSSE UNMÖGLICHKEIT*)

[1]) Dem zeitlich-räumlichen Begriff des Infinitesimalen entspricht im Dynamischen das „Unmögliche", unter dem wir hier die treibende Kraft des Wirklichen verstehen, die den Prozeß der Verwirklichung vollzieht.

[2]) Von der großen ungotischen Resignation des Orients hatte Palästina als Grenzland zwischen Morgen und Abend nur ein ausklingendes Teil, darum war hier Gotik möglich, die unter Einfluß von Norden her (untergehende Klassik von Hellas) in dem messianischen Suchen der Juden erst recht beschworen werden konnte.

[3]) H. von Eickens Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung ist nur als Materialsammlung wertvoll; als Darstellung ist das Buch zu ideenarm, weil es ganz den Gegenstand verkennt und nur einen einzigen Gedanken hat, daß zwischen der Idee des sogenannten Mittelalters und ihrer Verwirklichung ein Unzulängliches und Nieerfülltes blieb. Eicken verkannte ganz, daß in dem Wollen des Unmöglichen die Größe des Mittelalters liegt.

ZWEITES KAPITEL: DAS EWIG MÄNNLICHE

[1]) So entschied der Arianismus und die ihm nachfolgende Kirche.

[2]) Auch indische Lehren gehen in ihrer Weise auf die Überwindung der Polarität aus: etwa in der restlosen Aufgabe von Mann und Weib im beiderseitigen Sichhingeben. Man vgl. Brihadaranyaka-Upanisad IV, 3, 21, die wundersame Stelle über den der Erlösung nahen Tiefschlaf. „So wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen . . ." usw. Aber diese Überwindung ist vedantistisch, nicht christlich.

[3]) Vgl. Rahn, Geschichte der bildenden Künste in der Schweiz, besonders S. 301 ff.

[4]) Siehe hierüber besonders das Kapitel „Sanctus Benedictus".

[5]) Eine der verhängnisvollsten Folgen einer gewissen Richtung des Kantianismus ist, daß man über die Transzendenz der Erkenntnis die Transzendenz der Liebe vergessen und nun ein unsagbar armseliges Weltbild verbreitet hat.

[6]) Regula St. Benedicti (ed. Wölfflin) Kap. 71.

[7]) Diese drei Kategorien sind aber nur Hilfsbegriffe, Schemata, und als solche dürften sie wertvoll sein. Das Leben zeigte unendliche Übergänge.

DRITTES KAPITEL
DER GROSSE SCHAUSPIELER: GÖTTLICHE KOMÖDIE

[1]) Augustinus, De civitate Dei (ed. Dombart) XI, 6. — Wenn die moderne Physik die Zusammenhänge von Raum, Zeit und Stoff errechnet, so kommt sie auf mathematischem Wege zu demselben Ergebnis wie Augustinus sie intuitiv-religiös hier bereits voraussieht.

*) Notkers Werke sind im Folgenden stets nach der Ausgabe von Paul Piper (Tübingen 1883) zitiert.

[2]) Civ. XI, 8, S. 491.

[3]) Entfernen sie sich vom Licht, so werden sie spiritus immundi Civ. XI, S. 474.

[4]) Civ. XI, 22, S. 471.

[5]) Civ. XI, 27, S. 498.

[6]) Civ. XV, 1, S. 513.

[7]) Civ. XV, 4, S. 516.

[8]) Civ. XV, 3, S. 515.

[9]) Civ. XIV, 23—26; vgl. zu den hierin oft widerspruchsvollen Ausführungen Augustins Harnacks Dogmengeschichte III, 308 ff.

[10]) Im Sinne Augustins, wo „wirklich" so viel wie „göttlich, harmonisch, vollkommen" usw. bedeutet, würde der Erdenstaat keine Wirklichkeit sein, höchstens soweit, als durch Gottes Gnade, durch die Sendung Christi Göttliches in ihn hineinreicht. Er wäre das Nichtwirkliche, das „Böse". Wirklichkeit hätte hier dieselbe Bedeutung wie ideelle Wesentlichkeit.

[11]) Die Frage der Prädestination, wieso das Absolute die einen Menschen zur Erlösung, die andern aber zur Verdammnis bestimmt habe und wie man über das dabei sich auftuende Problem der „Ungerechtigkeit Gottes" hinweg komme, scheint mir nur in dieser modernen Weltauffassung eine einigermaßen befriedigende Lösung zu finden: Wir alle sind nur „Lebensknoten", wundersam erzeugte Zentren, in denen das Ewige sich als Entfaltung manifestiert. Da Entfaltung a priori Unzulängliches ist, so haftet auch diesen Lebenszentren Unzulängliches an. Den einen mehr, den andern weniger. Je weniger, desto gottnäher, gottgleicher fühlen sie sich. Lösen sich die Lebenszentren auf und geht das Entfaltete in das Nichtentfaltete über, so ist der „Erlösungszustand" in allen Fällen gleich. Die Frage der Prädestination löst sich also hier darin auf, daß das Absolute in der Natur durch Reichtum an Wechsel und Mannigfaltigkeit und also auch an Gottesnähe und Gottesferne sich in seiner unendlichen Fülle offenbart; daß es uns aber alle in seiner Hand hat und wir in ihm alle gleich sind. Prädestination gilt nur im Raum-Zeitlichen, in den Entfaltungen des Absoluten, nicht in ihm selbst.

[12]) Die „ideelle" und empirische Kirche sind für den Augustinismus eins. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte III, 144—150. In der Wirklichkeit divergierten beide aufs stärkste.

[13]) Harnack III, 152—154.

[14]) Als Rousseau rief „Zurück zur Natur!", machte er der Idee des Gottesstaates ein Ende.

[15]) Auswüchse kommen hier nicht in Frage, bestätigen nur das Gesamtbild.

VIERTES KAPITEL

PASSIFLORA: MITTELALTERLICHES LEIDEN

[1]) Die mittelalterliche Hysterie unterscheidet sich von der modernen vor allem darin, daß sie sinnvoll und in Zucht gebändigt war; also auch als Natur gar nicht neben der der Gegenwart zu werten, weil sie himmelhoch über ihr und ihrer Widerwärtigkeit begründet ist.

[2]) Dante. Del paradiso Canto XXXI.

FÜNFTES KAPITEL: SANCTUS BENEDICTUS

[1]) Regula, Kap. 58. Kritische Ausgabe von Ed. Wölflin, Leipzig 1895. Im folgenden beziehe ich mich stets auf sie.

[2]) Kap. 3.

[3]) Regel, Kap. 5 und 68.

[4]) Die Regel mußte der Mönch auswendig kennen, sie sollte ihm ständig vor Augen und im Herzen sein und sein ganzes Leben durchdringen. Notker brachte aus der Regel Schulbeispiele in seinen Exkurs über die Rhetorik hinein. I. 67, 3 ff.

[5]) Man vgl. das heutige Brevier des Benediktinerordens, das im ganzen der alten Zeit entspricht: Breviarium monasticum pro omnibus sub regula SS. P. N. Benedicti militantibus. Mecheln 1860.

[6]) Die strengen Einsiedler älterer Zeiten erhoben sich bereits um 12 Uhr nachts (Martene, De antiquis Monachorum ritibus). Der hl. Benedikt bestimmte jedoch, daß seine Mönche erst in der achten Stunde der Nacht, d. i. um 2 Uhr, sich erhöben, damit sie wohlerquickt (digesti et alacres) wären. Die Nachtzeiten waren gegliedert nach Nachtwachen zu je drei Stunden, sie begannen um 6 Uhr (6—9 abends, 9—12 mitternachts, 12—3 Hahnenschrei, 3—6 morgens) vgl. Buchberger, Lexikon II, 1075.

[7]) Im Sommer ließ man die Lesungen aus der Hl. Schrift fort, doch durften auch da „nie weniger als zwölf Psalmen", den dritten und 24. (als Einleitungspsalmen) nicht gerechnet, gebetet werden. Im Sommer wurde der Frühgottesdienst sogleich an die nächtliche Andacht angeschlossen. Regula, Kap. 8—11.

[8]) Im folgenden ist bei der Psalmenzählung immer an der Numerierung der römisch-katholischen Kirche festgehalten.

[9]) „Dich mögen bekennen die Völker, mein Gott, dich mögen bekennen die Völker alle."

[10]) „Ich erkenne meine Unzulänglichkeit und meine Sünde ist immer vor mir."

[11]) „Und jubeln werden die erniedrigten Gebeine."

[12]) „Schaffe in mir Gott ein reines Herz, und einen rechten Geist erneuere in meinem Innern. Verwirf mich nicht von deinem Antlitz und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. Gib mir wieder die Freude deines Heiles und kräftige mich mit dem allmächtigen Geiste."

[13]) Vgl. dazu besonders Regula Kap. 19.

[14]) Vgl. besonders Edmond Martene, De antiquis monarchorum ritibus, Teil 1, S. 131.

[15]) Diese Zeiten hießen horae canonicae. Da der Beginn des ersten und letzten Stundengebets entsprechend der Jahreszeit früher oder später angesetzt werden mußte, fallen sie nicht mit der wirklichen Zeit zusammen. Außer den Laudes gab es: Hora Prima (von 5 oder 6 Uhr morgens), Tertia (dritte Stunde von 8 oder 9 Uhr morgens), Sexta (von 11 oder 12 Uhr), Nona (neunte Stunde von 2 oder 3 Uhr), Vespera (von 4 oder 5 Uhr nachmittags), Completorium (gleich nach Sonnenuntergang).

[16]) Regula Kap. 22. Bemerkenswert ist, daß Benedikt anordnet, die Mönche sollten jeder im besonderen Bette schlafen, was in den orientalischen Mönchgemeinschaften nicht immer der Fall war.

[17]) Kap. 12 und 14.

[18]) Kap. 49.

[19]) Kap. 68.

[20]) Ekkehart IV. Casus Sancti Galli (ed. Knonau), S. 269, Anm. 916; Ducange I, 645, cf. Capitula monachorum Sci. Galli.

[21]) Kap. 36. 37. 53.

[22]) Kap. 50. 51.

[23]) Das Wesen des Christentums, 5. Aufl., S. 181.

[24]) Das Letzte unserer modernen Jugendbewegungen, erstrebt im Ringen um die Gemeinschaft kein anderes. Die Gemeinschaften, die bisher gesucht wurden (man denke an Muck-Lamberty u. ä.) scheiterten, weil sie das erotische Problem nicht lösen konnten. Es hat bisher nur eine Lösung gegeben: Aufhebung der erotischen Polarität. Der Weg dazu hat noch kein anderer sein können, als der geschlechtlicher Trennung. Die Welt hat nur den Weg der Mönchs- und Nonnenorden gezeitigt. „Gemischte Orden" gab es nicht. Weitere Begründungen hierfür ergeben sich aus dem zweiten Kapitel „Das Ewig-Männliche". Es scheint der Zukunft vorbehalten, noch einen anderen Weg zu finden.

SECHSTES KAPITEL
LANDSCHAFT, RÄUME, HERRSCHER

[1]) Kirche, Klausur, Bibliothek, Sakristei, Abtwohnung. — Nur der Ochsen- und Pferdestall bargen über sich einen Heuboden.

[2]) Oder ist die Zeichnung nach orientalischer Art zu deuten? Dann lag in der Mitte jedes Hauses ein viereckiger Hof, nach dem sich von allen Seiten die Dächer absenkten.

[3]) Baechtold, S. 23. Vgl. auch Gustav Freytag, Bilder I, 354ff.

[4]) Vgl. auch Worringer, Formprobleme der Gotik, S. 12ff., 27ff.

[4a]) Vgl. Ernst Bertram, Nietzsche.

[5]) Jenes trat besonders in der Frühzeit des Klosters unter Gallus usw. hervor, dieses mehr in der Zeit der Blüte unter Ottonen und Karolingern. — Zwar stammt der Bauriß selbst schon vom Jahre 830, doch dürfte sich die Grundlage des Klosters bis auf Notkers Zeiten hin wenig verändert haben. Auch der große Brand 937 hat das Kloster im wesentlichen so gelassen, wie es unter Abt Gozbert (816—837) hundert Jahre zuvor erbaut war. Wir wissen freilich, daß der Bauriß des Klosters nur ein ideeller war, daß er die Terrainverhältnisse nicht berücksichtigt. Aber über das Schema hinaus weisen uns die genauen Angaben der Einzelheiten und wenn wir im folgenden nochmals den Grundriß besprechen, so geschieht es deshalb, weil wir nicht eine der schon oft stattgefundenen Beschreibungen wiederholen, sondern, weil wir Seele und Geist der Bauanlage in ihrer Einwirkung auf den Menschen darstellen wollen. Man vgl.: Schlosser, Die abendländ. Klosteranlage des früheren Mittelalters, bes. 8ff. u. G. Krätzinger, Der Benediktinerorden u. s. Kultur.

[6]) Wir nehmen, worauf ausdrücklich hingewiesen sei, als Zeitbild etwa die Epoche Notkers zum Beispiel.

[7]) Vgl. die Geschichte von dem vergoldetem Kirchturmhahn, den der Ungarn herunterholen will. Ekk., Cas., Kap. 53, S. 201, wo allerdings nur von einem Kirchturmhahn die Rede ist. Der Hahn als Symbol der Wachsamkeit zur Windfahne auf Kirchtürmen zuerst 820 zu Brixen in Tirol erwähnt.

[8]) Die dörfliche Ansiedlung vor dem Kloster hatte unter den Ungarneinfällen schwer gelitten. Seit 953/54 war auch sie mit einer schützenden Mauer versehen.

Rundum lag wohlbestelltes Gelände, nach Osten die große fruchtbare Wiesentrift, der Brühl: „brolium, pratem orientem versus constitutum". St. Galler Mitt. XII, S. 134.

[9]) Wartmann, Urkunde 680: „... et ad tegulas ligna in praedicto pago (Ringouve) succidimus et exinde ad monasterium deferebamus. ... isdem comes (de Lintegouve) ... tegulas, quas fissas habuimus ad tegendum sancti Galli basilicam, vi abstulit."

[10]) D i. Juden und Heiden, die ihren Übertritt zum Christentum erklärt hatten, aber noch nicht getauft waren.

[11]) Die Westfront der Kirche hat nach Hardegger (Die alte Stiftskirche und die ehemaligen Klostergebäude in St. Gallen. Zürich 1917) eine andere Gestaltung erhalten, als der Plan angibt. Hier befand sich ein „Helmhaus" (Eingang zum Mittelbau), daran die Otmarskirche; über dem Helmhaus lag ein zweites Stockwerk mit der Michaelskapelle.

[12]) Ihre Namen, wie sie der Bauriß überliefert, geben wenigstens einen Begriff von der Heiligen-Welt, die die geistig-seelisch-sinnliche Sphäre des Klosters wesentlich bestimmte:

Der heilige Lorenz, ein Spanier von Herkunft, war Diakon in Rom und Märtyrer der Christenverfolgung 258. Als er sich weigerte, die Schätze der Kirche auszuliefern und sagte, diese Schätze seien die Armen und Kranken, wurde er am Roste lebendig gebraten. Bis in die Zeit Giovannis da Fiesole und Tizians war er einer der populärsten Heiligen.

Der heilige Moritz war der Anführer der „Thebaischen Legion", die nach der Legende vom Kaiser Maximianus aus der ägyptischen Landschaft Thebais nach Gallien gegen die Christen entsandt wurde. Moritz weigerte sich mit seiner Schar dem Befehl nachzukommen und ist mit ihr in St. Moritz des Oberengadin niedergemetzelt worden. Man stellte ihn als Mohren dar. In St. Gallen war er Lokalheiliger und wurde am 22. September gefeiert.

Der heilige Sebastian war unter Diokletian Hauptmann der Prätorianer. Er weigerte sich, seinen Glauben zu widerrufen und wurde von afrikanischen Schützen durchbohrt. Sein Martyrium ist zu einer Lieblingsdarstellung in der christl. Kunst geworden. Die spätere Zeit hat Sebastian als schönen schmachtenden Jüngling dargestellt, nur mit Lendentuch bekleidet, an einen Pfahl gebunden und mit Pfeilen gespickt. Das frühe Mittelalter stellte den Heiligen stets als älteren Mann, zumeist als Krieger mit grauem Bart dar. Vgl. Detlev v. Kadeln, Die wichtigste Darstellungsform des hl. Sebastian. Inaug. Diss. Straßburg 1906. Des hl. Sebastians Tag war der 20. Januar.

Die heilige Agnes war eine schöne Christin, die, weil sie die Ehe mit einem römischen Heiden ausschlug, in ein öffentliches Haus gebracht wurde. Aber ihrer Keuschheit und Schamhaftigkeit (das wachsende Haar verhüllte ihre Nacktheit) konnte das Laster nichts anhaben. Sie wurde enthauptet. An ihrem Tage, dem 21. Januar, wurden die Lämmer (ihr Sinnbild) geweiht, deren Wolle einst zur Verarbeitung in geistliche Gewänder dienen sollte.

Der heilige Stephan war einer der sieben Armenpfleger der Jerusalemer Christengemeinde und wurde vom Pöbel als Gotteslästerer gesteinigt. Er galt neben den Unschuldigen Kindlein als erster Märtyrer. (Act. ap. 6—7.)

Der heilige Martin, ein Ungar, war Krieger, soll bei Poitius eine erste Klostergemeinschaft gegründet haben, ward 371 Bischof in Tours und verbreitete das Christentum in Gallien. Auf seinen Tag, den 11. November, übertrug man viele heidnische

Bräuche, zumal die Weihen von Odins Herbstdankfest. (Martinsgans, Martinstrunk.) Die Kappe des hl. Martin diente den fränkischen Königen als Heerbanner.

Die Unschuldigen Kindlein waren die Opfer, die auf Befehl des Herodes beim bethlehemistischen Kindermord getötet wurden. Sie galten als die ersten Märtyrer und wurden besonders von der Klosterjugend verehrt. Ihr Tag war der 28. Dezember.

Die heilige Cäcilie galt als Erfinderin der Orgel und Patronin der Klostermusik, spielte daher in St Gallen, wo Musik so besonders gepflegt wurde, eine große Rolle. Sie soll, heimliche Christin, ihren Geliebten ebenfalls zum Christentum und zur völlig enthaltsamen Ehe bewogen haben. Sie ist um 230 hingerichtet. ihr Tag war einst der Tag großer Musikaufführungen: der 22. November.

In der Kapelle, die vom Chor zur Bibliothek und zur Abtwohnung führte, befanden sich die Altäre der Apostel Philippus und Jakobus, in der Kapelle, die auf der andern Seite mit dem Kapitelhause verband, stand der Altar des Apostel Andreas. Philippus soll in Kleinasien das Evangelium gelehrt und in Hierapolis als Märtyrer gestorben sein. Verehrt wurde er mit Jakobus dem Jüngern zusammen am 1. Mai.

Andreas, der „Männliche", Petri Bruder, soll bis zur Wolga das Evangelium getragen und in Achaia den Märtyrertod am Kreuz mit schrägem Balken erlitten haben. Tag: der 30. November mit der sagenumwobenen gesegneten Andreasnacht (vom 29. zum 30.).

[13]) Heute kann man sich die Anlage des Ganzen noch plastisch vergegenwärtigen, wenn man etwa die Kirche von Unterzell auf der Insel Reichenau besucht. Ihre Verhältnisse mögen etwa denen des St. Galler Münsters entsprochen haben. — Die ganze Anlage der Kirche mit der Zergliederung des Hauptschiffes zeigt übrigens, daß sie nicht zu Volkskirche und Massenversammlungen bestimmt war, als vielmehr zum Bethaus der Mönche und zum Wallfahrtsort. — An die rechte Seite des Chores war die Sakristei angebaut. Sie bestand aus zwei Stockwerken. Im unteren standen auf einem Tisch in der Mitte die heiligen Gefäße. Rundum Kasten, Bänke und Schreine, sowie ein Ofen, im Obergeschoß wurden die Meßgewänder aufbewahrt. In Verbindung mit der Sakristei stand ein kleines Haus; in dem das Altarbrot gebacken und das Öl für die Kronleuchter gepreßt wurde.

[14]) So möchte ich die Zeichnung im Klosterplan deuten.

[15]) Regula, Kap 22.

[16]) Es war sogar noch etwas länger als selbst das Wohnhaus der Brüder. Der Klosterplan zeichnet hier die Lage der Fässer in Reih und Glied behaglich auf, die Bier wie Wein enthalten haben. Eigentlich war der Genuß des Weines den Mönchen nicht gestattet, aber schon frühzeitig wurde in wohlhabenden Klöstern Wein getrunken (seit dem 8. Jahrh. nach Kelle, Bauriß, S. 23) „Wir lesen allerdings", sagt der hl. Benedikt, „daß der Wein überhaupt nicht für Mönche sei." Aber da heutzutage die Mönche davon nicht zu überzeugen sind, so wollen wir wenigstens darin übereinkommen, daß wir nicht bis zur Sättigung, sondern immer etwas weniger trinken, „weil (nach dem Leben der Väter V. 4, 31) der Wein auch die Weisen abtrünnig macht" (Regula Kap. 4). So bestimmte er „das Bedürfnis der Schwächeren berücksichtigend", daß täglich ein Nösel Wein für jeden genügend sei. (Nösel, lat. hemina, etwa 0.44 Liter.) In deutschen Landen war Trinken tief eingewurzelt. Daß man auf gutes Essen im Kloster bedacht war, darauf deutet auch die gewichtige Speckkammer und die sonstigen Vorratsräume im oberen Stockwerk.

[17]) Die Brauerei des Klosters enthielt eine Malzdarre, die mit einem hundert Malter Gerste aufnahm. Die doppelte Anlage eines Brauhauses, eines für die Klostermitglieder, ein zweites für die Gäste zeugte von der reichlichen Biererzeugung. Neben der Klausurbrauerei befand sich die Werkstatt der Küfer (tunarii). Außerdem war auch ein Speicher und eine Dreschtenne der zum Bierbrauen dienenden Früchte vorhanden.

[18]) Die wirtschaftliche Selbstgenügsamkeit der Klöster konnte freilich nur in Zeiten primitiverer Kultur günstig wirken. Bei gesteigerter Volkswirtschaft führte sie zur gefahrvoll werdenden Isolierung. — Zur Ergänzung des Klosterplanes noch dieses: Die südöstliche Ecke nahmen die Federviehhöfe mit Hühnern und Gänsen ein, dann folgten auf der Südseite der große Kornspeicher, in dem auch das Getreide gedroschen wurde und das Handwerkerhaus. Vorbei ging's sodann an der Bäckerei mit riesiger Backmulde, Mehlkammer und Gesindewohnung, bei den Drechslern, die hölzerne Teller und Schüsseln, Becher, Faßhähne, Trichter, Altargeräte u. a. zu verfertigen hatten. Weiter lagen da Fruchtdarre, Kornstampfe, Mühle und Gesindehaus. — An der Westseite endlich befanden sich das Unterkunftshaus für die Armen und Pilger mit Schlafzimmern, Kammern, Bäckerei und Brauerei, aber auffallenderweise sind weder Betten noch Öfen wie sonst in den entsprechenden Gebäuden eingezeichnet. An das Sprechzimmer, das zur Klausur führte, schloß sich, gleichfalls an der Südwand der Kirche gelegen, die Wohnung des Armenpflegers an. Den noch übrigen Raum nehmen die Stallgebäude und Wohnungen der sie bedienenden Knechte ein. Lang streckt sich das Gebäude des Ochsen- und Pferdestalles aus. Darauf folgen noch die Stallungen für Kühe, Schafe, Stuten, Ziegen, Füllen und Schweine. Ein allgemeines Gesindehaus bietet den Abschluß.

[19]) Neben dem Friedhof lag der Gemüsegarten und das Wohn- und Gerätehaus des Gärtners und seiner Gehilfen. Es war rechteckig angelegt und in achtzehn Beete geteilt. Auf ihnen ward (ich führe hier der Reihe oben entsprechend die im Baurisse verzeichneten lateinischen Namen auf und setze die botanischen dazu) nach Angabe des Planes gepflanzt: Cepas (allium cepa, Zwiebeln), Porres (allium porrum, Schnittlauch), Apium (apium graveolens, Sellerie), Coliandrum (coriandrum sativum, Koriander zum Kuchenwürzen), Anetum (anetum graveolens, Dill), Papaver papaver somniferum, Mohn), Radices (raphanus sativus, Rettige), Magones (daucus carota, Möhren), Betas (beta cicla, Mongold), Alias (allium sativum, Knoblauch), Ascolonias (allium ascolonium, Schalotten, eine feine Zwiebelart), Petrosilium (apium petrosilium, Petersilie), Cerefolium (scandix cerefolium, Kerbel), Lactuca (lactuca sativa, Lattich), Sata regia (satureia hortensis, Gartenquendel), Pastinachus pastinaca sativa, Pastinak), Caulas (brassica oleracea, Kohl), Gitto (agrostemna cithago, Kornraden).

[20]) In diesem Garten wurden nach dem Klosterplan folgende Kräuter gezogen: Lilium, Weißlilie (lilium candidum, deren Zwiebel und Blüten zu Heilzwecken diente; Salvia, Salbei (salvia officinalis), seine Blätter benutzte man zum Küchengewürz, Mundwasser, gegen Nachtschweiß etc. Raute, Gartenraute (ruta graveolens), sie enthielt das Rautenöl, das ein Hauptbestandteil des Pestessig war, der in Krankenzimmern zum Räuchern und Desinfizieren verwandt wurde. Auch als Gegenmittel bei Vergiftungen, um Schweiß zu treiben und die Nerven zu stärken, wurde Weinraute verwandt. Ebenso ward aus ihm ein Wein hergestellt, der als Dämpfungsmittel des Geschlechtstriebes in Klöstern viel gebraut wurde. Gladiola, Siegwurzel, Allermannsharnisch (gladiolus communis galt als wundenheilendes Mittel und wurde als Amulett gegen Hieb- und Stichwunden getragen. Pulegium, Polei (Mentha pulegium) war als

Mittel gegen Kolik beliebt. Foena graeca, Griechisch Heu, Bockshornklee (trigonella foenum graecum) als Mittel gegen Abmagerung, auch als Tierarznei bekannt. Rosa, Rose (rosa gallica) von jeher zum Schmuck, zur Arznei und in der Küche verwandt, galt ihrer Farbe wegen als Symbol des roten Blutes Christi. Sisimbria, Rettich (raphanus raphanistrum) förderte die Verdauung und war mit Zucker eingekocht ein Mittel gegen Husten und Heiserkeit. Cumino, Römischer Kümmel (cuminum cyminum) zur Würze und Arznei. Lubestica, Liebstöckel (levisticum officinale) wirkte harntreibend und magenstärkend. Feniculum, Fenchel (feniculum officinale) appetitanregend und blähungtreibend. Costo Balsamkraut (tanacetum balsamitum), Küchen- und Biergewürz wie Wurmmittel. Sata regia, „wahrscheinlich die im Kapitulare de villis vorkommende Satureia" (vgl. das Gedicht Walahfrieds von Reichenau über den Zweck der Arzneipflanzen, abgedr. in Kellers Grdr. S. 38 ff.). Gartenquendel, Pfefferkraut (satureia hortensis) zur Anregung und Belebung. Fasiolo, Vitsbohne (phaseolus vulgaris), Rosmarino, Rosmarin (rosmarinus officinalis) zu allerlei medizinischen Präparaten und endlich Mentha, Pfefferminz (mentha piperita) bei Magenkrampf und Leibweh. Vgl. zu allem Egli in seiner Ausgabe der Benedictiones.

[21]) Cas., Kap. 36 erzählt Ekkehart von den (angeblich) „drei Unzertrennlichen" Ratpert, Tuotilo, Notker Balbulus: „Erat tribus illis inseparabilis consuetudo, permisso quidem prioris, in intervallo laudum nocturno convenire in scriptorio collationesque tali horae aptissimas de scripturis facere."

[22]) Der Dienst an den Armen und Mühselig Beladenen galt dagegen wohl als Innendienst. Daher lag das Unterkunftsgebäude für die Armen im Klausurviertel. Ebenso gehörte dorthin das Sprechzimmer der Mönche mit ihren Angehörigen als eine internere Sache. Es lag zwischen Vorratshaus und Kirche und bildete zugleich den Ausgang aus der Klausur. Bänke waren an den Wänden aufgestellt. Hier wurden die Gäste begrüßt und den Boten Aufträge erteilt. Sehen wir uns noch die Baulichkeiten an, die sich rings um Kirche und Klausur anschließen: Auf der dem Außendienste gewidmeten Nordseite lag zunächst ein umfangreiches viereckiges Gebäude, dessen Bestimmung aus dem Klosterplan nicht mehr zu ersehen ist, weil ein unwissender Mönch späterer Zeiten aus Mangel an Schreibmaterial, nachdem er schon die Rückseite des Planes beschrieben, hier begonnen hatte, die Schrift aus dem Plan auszuradieren. An weiterer Zerstörung hat ihn ein glücklicher Zufall gehindert. Dürfen wir annehmen, daß es sich hier um das Haus für die Schutzwache des Klosters, für Stallungen, um die Pferde der ankommenden Gäste, die Dienerschaft usw. unterzubringen handelt? Die Abtwohnung hatte außer Wohn- und Schlafzimmer im Obergeschoß noch Saal und Kammer, dazu Dienerzimmer, Küche, Keller und Baderaum. Die Regel (Kap. 53) bestimmte: „Die Küche des Abtes und der Gäste sollen für sich sein, damit die Brüder nicht durch die Gäste, die ja im Kloster nie fehlen und die zu keinen bestimmten Stunden kommen, gestört werden." Außerdem befanden sich an der Außenwand der Kirche noch die Wohnung des Pförtners und die Herberge für auswärtige Klosterbrüder.

[23]) Vgl. oben S. 97 ff.

[24]) Oberndorf a. N., Mössungen, Altheim, Ortschaften also, die schon tief im heutigen Württemberg liegen, gehörten z. B. um 920 dem Kloster.

[25]) Ratperti, Cas., Kap. 32. M. von Knonau in den St. Galler Mitteilungen Heft XIII, S. 61, Anm. 151 und besonders S. 87–225, wo auch Karten über die St. Galler Besitzungen beigegeben sind.

[26]) Vgl. Denkmäler Nr. LVII und Kelle, Deutsche Literatur I, S. 55.

[27]) Nach der Übersetzung Karl Brückmanns, S. 3.

[28]) Brückmann, S. 75—79.

[29]) Brückmann, S. 52.

[30]) Brückmann, ebd.

[31]) Ekk., Cas., S. 163, Anm. 587. Vgl. auch Anm. 101.

[32]) Ratperti, Casus (ed. M. von Knonau), S. XIV, Anm. 43.

[33]) Ekk., Cas., Kap. 102.

[34]) Vgl. M. von Knonaus Excurs III in den Cas. Ekk., S. 474ff.

[35]) Gelpcke, Kirchengesch. I, 248—453.

[36]) „Bin mit Gottes Hilfe der Arbeit nun zu Ende, um die mich Freunde baten, die es aus Liebe zu Gott taten." V, 25, 7—8.

[37]) „Christ erhalte Hartmut und den guten Werinbrecht! Mit ihnen sei mir gemein das ewige Heil, und zwar allen immer aus Freude, der heiligen Schar, die Tag und Nacht eifrig St. Gallus dient." Einl. 3, 165—168.

[38]) Winterfeld, S. 171.

[39]) Ebd., S. 87ff.

[40]) Manitius, S. 302.

[41]) Hansjakob, Herimann der Lahme. Sein Leben und seine Wissenschaft Mainz 1875. S. 12.

[42]) Die alte kirchliche Überlieferung kennt dagegen diese sieben peccata capitalia: Hoffart, Geiz, Unkeuschheit, Neid, Völlerei, Zorn, Trägheit.

[43]) Vgl. Ekk., Cas., Kap. 30—32.

[44]) Vgl. Ekk., Cas., Kap. 16, S. 62, Anm. 217.

[45]) Ebd., S. 282.

SIEBENTES KAPITEL

ZWISCHEN HIMMEL UND ERDE: SANKT GALLENS WIRKLICHKEIT

[1]) Ekk., Cas., Kap. 58, S. 216. Von Ulrich selbst wird berichtet, daß er oft die Nächte auf einem Stein oder nackter Erde zubrachte, um ja zum Läuten des Nachtgottesdienstes völlig munter zu sein. Ekk., Cas., ebd.

[2]) Der 1017 verstorbene Hartker, Schreiber und Asket, ließ sich 986 in die Zelle St. Georgen einschließen. Sie war zu niedrig zum Aufrechtstehen und ganz eng. Ein Stein diente als Kopfkissen, durch ein enges Fenster, das als Licht- und Luftöffnung diente, wurde kümmerliche Speise hereingereicht. Hierinnen lebte Hartker dreißig Jahre und schrieb sein bedeutendes Antiphonar (Cod. Sangall 390sq.). Er hat sich selbst gezeichnet, wie er als Reclusus an Fuß und Händen gefesselt, dem hl. Gallus sein Werk reicht. Diese Reclusi genossen im Volk großes Ansehen. Auch Frauen folgten dem Beispiel der Männer. Am populärsten war die hl. Wiborad.

[3]) Ekk., Cas., Kap. 57, S. 215.

[4]) Ekk., Cas, Kap. 52, S. 198f., Anm. 681 u. 664.

[5]) Ekk., Cas., Anm. 459. Ekkehart IV. kramt eine Menge Wundergeschichten aus von Tuotilo, der einen Besessenen heilt und dem die Jungfrau Maria bei der Anfertigung eines Altarbildes geholfen habe, von Notker Balbulus, der in der Nacht den Teufel aus der Kirche vertreibt, u. a. (Cas., Kap. 45. 47, bes. Anm. 603 u. 735). Den Mönchen verklärte sich die Vergangenheit des Klosters in Heiligengeschichten

und frommen Legenden. Frühzeitig begann auch die Verehrung abgeschiedener hervorragender Brüder

[6]) Ekk., Cas., Anm. 348; Meyer von Knonau, Mitteilungen XIII, S. 219f.

[7]) Der früh wache geschichtliche Sinn sprach sich auch aus in der Sammlung eines Archivs. Man vergleiche darüber Wartmann, S. Vff. Die Totenbücher enthielten außer den Klosterangehörigen auch andere der Zelle nahestehende Personen, besonders aus Schwaben. (Mitteilungen des Vereins für die Geschichte St. Gallens. N. F., Bd. I, S. 1.) An Klosterchroniken lag außer den sagenhaften Lebensbeschreibungen des hl. Gallus (von Abt Gozbert, 8. Jahrh., und Walahfried Strabo) und des hl. Otmar die Klostergeschichte Ratperts vor, die dieser bis auf seine Zeit fortgeführt hatte. Ekkehart und die späteren Chronisten schrieben erst nach Notker Labeos Tode. Von Abt Hartmann stammt ein „sui temporis libellus", ein Büchlein über seine Zeit, das leider verloren ist. Ekk., Cas., Anm. 527.

[8]) Es ist bezeichnend, daß der Schwabe Ekkehart IV., der unter den fränkisch-salischen Kaisern schreibt, den Kaiser Heinrich den Finkler kurzweg, den Stammgegensatz betonend, rex Saxonicus nennt.

[9]) Otto I. bestellte zum Reformator des Klosters den Mönch Sandrat aus Trier nach St. Gallen. Sandrat war als tüchtiger Mann, der das Ordensleben des hl. Benedikt vorbildlich in sich verkörperte, bekannt. Er traf aber in St. Gallen offenbar auf äußersten Haß und Widerspruch einer Mönchgemeinde, die bei ihren Lebensgewohnheiten zäh beharren wollte. Nichts bekundet diesen Haß deutlicher als Ekkehart IV. fratzenhaftes Bild, daß dieser von Sandrat entwirft. Sandrat konnte als einzelner gegenüber diesen Widerständen nichts ändern. Er verließ St. Gallen wieder, wurde bald darauf erster Abt von Gladbach. Nun versuchte es der Kaiser mit einer außerordentlichen Kommission von sechzehn Mitgliedern, je acht Bischöfen und acht Äbten, die das Kloster visitierten. Was für praktische Ergebnisse diese Gesandtschaft hatte, können wir aus dem vollkommen verfärbenden Berichte Ekkeharts nicht mehr erkennen. Bedeutend werden auch sie nicht gewesen sein, da Otto I. noch im selben Jahre starb und seine Pläne liegen blieben. Vgl. Exkurs III in Meyer von Knonaus Ausg. von Ekk., Cas., S. 472.

[10]) Dazu trug auch die lateinische Sprache, die die Mönche hauptsächlich, ja ausschließlich reden sollten, wesentlich bei.

[11]) Lib. bened., p. 122.

[12]) Lib. bened., p. 152.

[13]) „Da der heilige Gallus niemals andere Mönche als solche aus freiem Geschlechte gehabt hatte . . ." Ekk., Cas., Kap. 43, S. 153, vgl. M. v. Knonaus Anm. 542. Den Weltlichen dagegen mochte Macht und Besitz im Vaterland der starke nationale Magnet sein. Das Vaterland heißt, worauf schon Graff (Vorrede zum ahd. Sprachschatz I. S. IV) hinwies, odil „das Land, in welchem unser od d. h. unser Besitz und Glück enthalten ist". Innige Heimatliebe bekunden Notker Labeo (siehe später) und Hrotsvit von Gandersheim. Vgl. Winterfeld, S. 450f.

[14]) So renommiert Ekkehart IV. mit den Verbindungen des Abtes Salomo III. und hebt besonders hervor, wie Ekkehart I. in Rom vom Papst als Intimus behandelt und hochgeehrt sein soll. (Cas., Kap. 80.) Wenn er in seiner Chronik zu dunklen Stellen der Klostergeschichte, wie der Brandstiftung durch die Klosterschüler, kommt, weist er zum Gegengewicht auf lichtere Tage hin. Er erzählt, wie er vor Kaiser Konrad beim Osterfest zu Ingelheim das Hochamt zelebriert habe, und wie er selbst Vorsteher der Schulen zu Mainz gewesen sei. Dabei erwähnt er aber, obwohl er von

sich selbst berichtet, in Bescheidenheit seinen Namen nicht. Die Ehre der Mönche war die des hl. Gallus, persönliche Ehrsucht lag den meisten von ihnen fern; Salomo III. und Ekkehart II. sind Ausnahmen. (Über den Korpsgeist im Kloster vgl. auch G. Freytag, Bilder I, 366f.)

[15]) Wartmann, Urkunden, No. 767.

[16]) Die Inhaber der Klosterämter in Sankt Gallen hießen „officiales". Über sie, ihre Ämter und ihre Reihenfolge gibt ausführliche Aufschlüsse Knonau in den Mitteilg. z. vaterl. Gesch. hg. v. hist. Verein St. Gallen; Heft 13, S. 65—68. — Zum Amt des Decanus hatte St. Benedikt zunächst für je zehn Brüder einen älteren Mönch „von gutem Ruf, und frommem Wandel" bestellt. Aus diesem Amt entwickelte sich das eines Oberaufsehers für alle innneren Angelegenheiten des Klosters. (Vgl. Regula, Kap. 21. Martene, Commentarius, S. 337—343. — Auch die Regula pastoralis von Gregor dem Gr. ist hierher zu ziehen Sie befand sich in mehreren Exemplaren auf der Klosterbibliothek. Vgl. Scherer, S. 561, und Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalters, S. 104f.) Die Verwalter der Ökonomie im engen Sinne waren die Pröpste (praepositi). Sie wurden vom Abt gewählt und hatten ihm besonders an die Hand zu gehen. (Regula, Kap. 65. Martene, S. 849—858). In der Regel wohnten die Pröpste außerhalb St. Gallens auf den Klosterbesitzungen, die sie zu verwalten hatten. Neben den wirtschaftlichen Verrichtungen lagen ihnen auch die religiösen Dienste außerhalb des Klosters ob. (Ekk., Cas., Anm. 618.) Für einzelne Klostergüter wurden auch Vögte (advocati) bestellt (Mitteilg. XII und XIV, S. 453.) Das dritte Amt war das des Stiftsschreibers (sacratarius, der zugleich Aufseher über die Heiligtümer war und als solcher acdituus hieß. (Ekk., Cas., Anm. 525.) Das vierte das des Kellermeisters, des Cellararius. Über ihn bestimmte St. Benedikt: „Zum Kellermeister des Klosters soll ein Bruder aus der Gemeinde erwählt werden, der verständig und reifen Charakters ist, nüchtern und maßvoll im Essen, nicht hochmütig, nicht jähzornig, nicht verletzend, nicht saumselig, nicht verschwenderisch, sondern gottesfürchtig und gleichsam ein Vater für die ganze Gemeinschaft. Er betrübe die Brüder nicht; wenn ein Bruder von ihm etwas fordert, so möge er ihn nicht durch verächtliche Behandlung kränken, sondern die ungebührliche Forderung vernünftig und bescheiden zurückweisen. Der Kranken, Kinder, Gäste und Armen soll er sich mit aller Sorgfalt annehmen in der unbezweifelten Gewißheit, daß er am Tage des Gerichtes wegen aller dieser wird Rechenschaft ablegen müssen. Er vernachlässige nichts, hüte sich ebenso sehr vor Geiz wie vor Verschwendung. Den Brüdern reiche er das festgesetzte Maß ohne irgendwelche Anmaßlichkeit und Verzögerung, damit sie sich nicht ärgern müssen, eingedenk dessen, was nach göttlichem Ausspruche der verdient, der einen der Kleinen ärgert . . . Wenn die Genossenschaft größer ist, mögen ihm Gehilfen beigegeben werden, mit deren Beistand er fröhlichen Mutes das ihm übertragene Amt verwalte." (Regula, Kap. 31.) Der Kellermeister hatte für Speise und Trank der Mönche überhaupt zu sorgen, die Vorräte zu ordnen und zu übersehen, den allwöchentlich abwechselnden Küchendienst der einzelnen Mönche zu beaufsichtigen und die Eingänge der Naturalien zu überprüfen. Ihm unterstanden die Kornverwalter, die Küfer, Bäcker, Gärtner usw. (Martene, Commentarius, p. 400—413.) An fünfter Stelle kam der Pförtner, Portarius, auch Ostiarius geheißen. Von ihm sagt die Regel: „An die Klosterpforte soll ein weiser älterer Bruder gestellt werden, der Auskunft zu empfangen und zu geben versteht, und dessen reiferes Alter verbürgt, daß er nicht umherschweift. Dieser Pförtner soll seine Zelle nächst der Pforte haben (in St. Gallen lag sie links neben

dem Eingang in die Kirche), damit die Ankommenden immer jemand anwesend finden, von dem sie Bescheid erhalten können. Sobald also jemand anklopft, oder ein Armer sich meldet, soll er mit ‚Deo gratias' oder mit einem Segensspruch antworten, und mit aller Sanftmut der Gottesfurcht und inbrünstiger Nächstenliebe eifrig Bescheid erteilen. Wenn der Pförtner der Unterstützung bedarf, soll ihm ein jüngerer Bruder beigegeben werden." (Regula, Kap. 66.) Er hatte sich auch der Persönlichkeit des Ankommenden zu vergewissern, ob dieser der Aufnahme im Kloster wert sei. (Martene, Comm., p. 858–864.) Ob außerdem eine besondere Torwache bestellt war — in den unsicheren Zeiten, wo räuberische Überfälle zahlreich waren, wäre so etwas denkbar gewesen —, ist aus den Quellen nicht zu erweisen, darf aber vermutet werden. (Scheffel gibt dem Kloster in seinem Roman ein richtiges Burgtor mit Torstube und Torwächter.) Das sechste Amt hatte der Gästeversorger, der Hospitarius, inne. Bei dem lebhaften Verkehr in St. Gallen war dieses Amt sehr wichtig. Der Hospitarius hatte die Aufsicht über die gesamte Beherbergung und Bewirtung der Gäste. (Vgl. Martene, Comm. 670—690.) Als siebenter und letzter schloß sich den Hauptbeamten der Kämmerer, Camerarius, an. (Ekk., Cas., Kap. 52, S. 200; Martene, Comm., p. 416—417; Ratperti, Cas., Kap. 34, S. 130.) Er hatte für Kleidung und Beschuhung der Mönche zu sorgen, gutes Material zu kaufen, entsprechende Kaufquellen ausfindig zu machen. Die Kleidung hatten die Mönche selbst zu waschen und zu putzen. Nur das Ausbesserungsbedürftige hatten sie dem Camerarius abzuliefern, der es an die Schneider und Schuster weiter gab. Schuhwerk wurde tüchtig abgenutzt; es wird besonders hervorgehoben, daß Ratpert sehr wenig Leder, nämlich nur ein Paar Stiefel jährlich gebraucht habe. Auch hatte der Camerarius die Aufsicht über das Kleider- und Tuchmagazin. (Vgl. hierzu auch von Arx, I. 178.) Außer diesen Hauptämtern gab es eine Anzahl Nebenämter, die aber im Klosterleben wichtig genug waren. So den „presbiter diei" den Priester des Tages, nach von Arx' Erklärung, der Priester, der für die Dauer einer Woche mit dem Gottesdienst, der Leitung der Prozessionen usw. als „hebdomadarius sacerdos", wöchentlicher Priester, betraut war Das Amt übernahm von Woche zu Woche ein anderer. (Ekk., Cas., Kap. 66, Anm. 825.) Der Kaplan (capellanus) des Abtes war dessen unmittelbarer Sekretär. (Ekk., Cas., Kap. 77, S. 273.) Über die handwerkenden Mönche stand als Aufseher der Werkmeister (operariorum decanus), der eine ziemlich hohe Stellung eingenommen zu haben scheint. Das Handwerk ehrte den Mann. (Ekk., Cas., Kap. 66, Anm. 825.) Als allgemeiner Aufseher über alle Arbeit, Feldarbeit wie Geistesarbeit, war der Circator bestellt, der Säumige zu züchtigen hatte und der Schrecken fauler Klosterschüler war. (Ekk., Cas., Kap. 40, S. 144f.) Nach der Regel der Cisterzienser kam ihm zu: „in der Klausur, Kirche, Kapitel, Schlafsaal, Warenhaus, Speisesaal, Küche" einherzugehen und in die Hörsäle von außen hineinzublicken, „daß nicht irgendwer gefunden wurde, der sich ungebührlich aufführte". (Martene, Comm., p. 649.) Ein Amt brüderlicher Liebe war der regelmäßig der Reihe nach herumgehende Küchenwochendienst. Über die „Wochner in der Küche" (septimanarii coquinae) verordnete St. Benedikt: „Die Brüder sollen sich gegenseitig in Liebe dienen, so daß keiner des Dienstes in der Küche überhoben sei ... Der austretende Wochner nimmt Samstag die Reinigung vor. Die Füße aber sollen der Austretende und der Antretende allen waschen. Die Dienstgeschirre stelle er gereinigt und unversehrt wieder dem Kellermeister zurück, damit der Kellermeister diese dem Neuantretenden ebenso zustelle und wisse, was er ausgibt und was er zurückerhält. (Regula, Kap. 35.) Zu den sonstigen Ämtern, wie des Speisesaal-

besorgers (refectorarius), des Schnellboten („celer" Ekk., Cas. Anm 247. 609) kamen dann noch die einzelnen Berufe der Ärzte, Talgsieder, Schneider, Handwerker in zahlreicher Menge, so daß die Klosterorganisation wohl durchdacht, der Idee nach vom Geiste der Brüderlichkeit getragen und daher geeignet war, auch in lockereren Zeiten das Ganze im Gefüge zu halten.

[17]) Notker Balbulus ist 890 als Büchereiverwalter nachweislich. Er spricht selbst von der „Bibliothek des Hl. Gallus, zu deren Vergrößerung ich mit Gottes Gnade viel beigetragen habe". (Weidmann, Gesch. d. Bibl. von St. Gallen. S. 13. Cod. Sangall 14. p. 331.) Vermutlich hat er eigenhändig einige Codices selbst geschrieben. (Weidmann, ebd.) Notker Labeo ist seinem Beispiele gefolgt im Niederschreiben seiner eigenen Werke. Ob auch er Bibliothecarius dieser anfänglich so ärmlichen, nun so reichen Bücherei war, wissen wir nicht. Nach seinem Tode wurde bald das Amt für die folgenden Jahrzehnte sistiert. — Auch dies ist bezeichnend für den Niedergang. (Weidmann, S. 23 f.) Der Bibliothekarius wurde auch armarius genannt, weil er das armarium, die geistige Rüstkammer, zu verwalten hatte. Nach Martene, Commentarius, p. 285, De . . . ritibus, p. 170. 903 war er zugleich der Kantor, der die täglichen Gesänge und Lektionen Tag zuvor zu bestimmen hatte. Ihm war auch die Obhut über die kirchlichen Gebetbücher anvertraut.

[18]) Regula, Kap. 43.

[19]) Ekk., Cas., Kap. 91, S 336. St. Benedikt forderte in der Regel: „Laßt uns tun, was der Prophet sagt: ‚Bewachen will ich meine Wege, daß ich nicht mit meiner Zunge sündige. Ich habe eine Wache vor meinen Mund gesetzt; ich verstummte und demütigte mich und schwieg auch von Gutem.'" Hier zeigt uns der Prophet: wenn man sich dem Stillschweigen zuliebe bisweilen sogar auch guter Gespräche enthalten soll, wieviel mehr man wegen der Strafe der Sünde böse Reden meiden solle. Darum soll wegen der Wichtigkeit des Stillschweigens den nach der Vollkommenheit Strebenden selbst zu guten, heiligen und erbaulichen Gesprächen nur selten Erlaubnis gewährt werden; denn es steht geschrieben: „Bei vielem Reden geht es nicht ohne Sünde ab" (Sprüche 10, 19) und anderswo: „Tod und Leben liegen in der Macht der Zunge" (ebd. 18, 21; Regula, Kap. 10, 19). Wie streng diese Schweigepflicht (besonders zur Nacht und während der Mahlzeiten) beachtet wurde, zeigen Beispiele aus Ekkeharts Chronik. Als Ekkehart II. nachts den Reichenauer Abt Ruodmann, der Spionierens halber ins Kloster sich eingeschlichen hat, entdeckt, mahnt er die herbeieilenden Mönche „durch Winke, nach Gewohnheit das Schweigen zu halten". Wenn auch diese Geschichte nur eine Fabel ist, so zeigt sie doch, wie streng man an die Schweigepflicht damals glaubte.

[20]) Die Kleidung der Sankt Gallener Mönche war von Abt Hartmut festgesetzt (Ekk., Cas., Kap. 47, S. 168, Anm. 600) und nach der Benediktinerregel gehalten: „Wir glauben aber, daß in Gegenden gemäßigten Klimas für jeden Mönch ein Oberkleid und ein Unterkleid genügen: für den Winter ein wolliges, für den Sommer ein leichtes oder schon abgetragenes Oberkleid; dann ein Skapulier (scapulare ‚ärmelloser Überrock') der Arbeit wegen und als Fußbekleidung Strümpfe und Schuhe. Um Farbe oder groben Stoff aller dieser Kleider sollen sich die Mönche nicht kümmern, sondern dieselben nehmen, wie sie in der Gegend, wo sie wohnen, zu haben oder am wohlfeilsten zu erhalten sind." (Regula, Kap. 55.) Hinzu kam noch ein Gürtel (cingulum), der nicht wie ein Strick rundgedreht, sondern flach gewesen zu sein scheint. (Ekk., Cas., Kap 57, Anm. 737.) Ferner die Kapuze, cappa zur Bedeckung des Hauptes, namentlich auf Reisen. (Martene, Comm., p. 699.) Die Klosterschüler trugen eine

kleinere aus Leinewand, die cappula. (Ekk., Cas., Kap. 58, S. 216.) Die Farbe der Kleidung war bis zu Notkers Zeiten schwarz. Klausner und Klausnerinnen trugen rauhere Kleidung und fromme oder büßende Mönche wohl auch. Die Klausnerin Wiborad trug ein härenes Gewand (cilicium) und als Gürtel eine eherne Kette um den Leib. (Ekk., Cas., Kap. 58, S. 215, Anm. 743.) Doch wurde für ordentliches Tuch gesorgt. So wandert Tuotilo nach Mainz zum Einkauf von wollenen Tüchern, die man „sarewât" nannte. (Ekk., Cas., Kap. 40, S. 144.) Bei öffentlichen Umgängen wurden besondere Schutzkapuzen getragen.

[21]) In der deutschen Übersetzung Pauls v. Winterfeld (vgl. Deutsche Dichter des lat. Mittelalters, S. 192): „Dem aus Grabesnacht / Auferstandnen Heiland huldigt die Natur: / Blum' und Saatgefild! Sind erwacht zu neuem Leben; / Der Vögel Chor Nach des Winters Rauhreif singt sein Jubellied. / Heller strahlen nun / Mond und Sonne, die des Heilands Tod verstört, / Und im frischen Grün / Preist die Erde den Erstandnen, / Die, als er starb / Dumpf bebend ihrem Einsturz nahe schien."

[22]) Z. B. am St. Markustag (25. April), vgl. Ekk, Cas., Kap. 66, S. 237 und M. v. Knonaus Anm. dazu, Nr. 823. 824. Schubiger Sängerschule, p. 70. 71. Am Markustag wurde die Laetania maior „der mereste Kreuzgang" aufgeführt.

[23]) Cod Sang. III enthält auf der ersten und letzten Seite eine benedictio porcorum: Scherrer, Verzeichnis der Handschriften der Bibl. von St. Gallen, S. 42.

[24]) Wie sie Abt Salomo III. vor der Magnuskirche am Palmsonntag gehalten haben soll. Ekk., Cas., Kap. 24, S. 101.

[25]) Ekk., Cas., Kap. 44, S. 155 f. Einzelnes über Totenbestattung ebd., Anm. 552.

[26]) Bei diesen Besuchen wurden gewöhnlich Rechte und Pflichten des Klosters revidiert. Ekkehart IV. berichtet von besonders glänzend verlaufenen Empfängen Kaiser Karls III., Königs Konrads, der Ottonen, von Besuchen wie der Bischöfe Ulrich von Augsburg, Salomos u. a.

[27]) Cas., Anm. 488.

[28]) Cas., Kap. 74, Anm. 895. Schubiger, S. 76.

[29]) Regula, Kap. 53. Martene, Comm., S. 675 f.

[30]) Martene, Comm., p. 677.

[31]) Regula, Kap. 53.

[32]) Monum. Germaniae: Rhytmi aevi Carolini ed. Winterfeld, p. 323. (Nach Deuteronom. 28, 1–7.) Weitere Beispiele und Begrüßunglieder ebd.

[33]) Dem Gaste zu Ehren durfte der Abt das Fasten brechen, wofern nicht ein besonders gebotener Fasttag war; für die Brüder sollte jedoch das Fasten bestehen bleiben. Auch war aus diesem Grunde die Küche des Abtes von der der Mönche gesondert.

[34]) Der während der Mahlzeit aus dem Evangelium vorzulesen hatte.

[35]) Ekk., Cas., Kap. 16, nach der Verdeutschung Meyers von Knonau. — Wenn der Kaiser wieder von dannen zog, stimmte man im Konvent Lobgesänge für ihn an, um seine Verherrlichung in religiöser Weihe abzuschließen. Vgl. Cas., Anm. 481.

[36]) Ekk., Cas, Kap. 3 und 136.

[37]) Regula, Kap. 6.

[38]) Z. B. Ekk., Cas., Anm. 553.

[39]) Man vgl. Salomos Spiel mit den Kammerherren und mit Hatto. (Ekk., Cas., Kap. 11 ff.) Verblümte zum Lachen reizende Reden wurden geführt. Ekkehart hebt sie mit naiver Freude daran bei Ulrich hervor. (Cas., Kap. 58, S. 216.) Derselb.

Ulrich verstand es, Übermütige wie einen Diakon durch Spott zu demütigen. (Ebd., S. 217.) Dies der Modus Florum im Urtext:

Mendosam quam cantilenam ago
puerulis commentatam dabo
quo modulos per mendaces risum
auditoribus ingentem creant.
Liberalis et decora
cuidam regi erat nata
quam sub lege huius modi
procis opponit quaerendam.
‚Si quis mentiendi gnarus
usque ad eo instet fallendo,
dum caesaris ore fallax
praedicitur, is ducat filiam.
Quo audito Suevus
nil moratus infit
‚raptis armis ego
dum venatum solus irem,
lepusculus inter feras
telo tactus occumbebat.
mox effusis intestinis
caput avulsum cum cute caedo.
Cumque caesum manu
levaretur caput,
aure laeva effunduntur
mellis modii centeni
sotiaque auris tacta
totidem pisarum fudit.
quibus intra pellem strictis
lepus ipse dum sicatur,
crepidine summae caudae
caetam regiam latentum cepi
Quae suvum te firmat esse meum.‘
„‚Mentitur‘ rex clamat, carta et tu‘.
Sic rege deluso Suevo
arte regius est gener factus.“

(Der Urtext nach Müllenhoff und Scherers Denkmälern I³, S. 42f., die freie Übertragung von Karl Müller-Fraureuth, abgedruckt in Albrecht Kellers Schwaben und Schwabenstreiche, Stuttgart 1915, S. 10.) Auch die Geschichten vom Schneekind (Modus Liebine Denkmäler, S. 44ff.) und vom Priester und Wolf mögen die Mönche ergötzt haben. Im letzten wird ein altersschwacher Geistlicher verspottet, und Spottlieder, namentlich gegen ihre Lehre, wurden unter der Klosterjugend im zehnten Jahrhundert immer häufiger. Gegen diese Auswüchse hat Notker Labeo die Bemerkung geschrieben: „So tuont noh kenuoge, sinent fone deme, der in iro unrecht uueret.“ „So treiben es auch heute noch viele; sie machen Verse auf den, der ihnen ihre Fehler nicht übersieht.“ II, 266, 27—28.

[40]) Man fand es nötig, den Kranken und Schwachen Rekreationen zu geben, und alsbald folgten die Gesunden nach. Ekk., Cas., Kap. 121.

[41]) Man war sich in strengeren Zeiten sogar strittig, ob nun nicht auch das Geflügel verboten sei (Martene, Comm., 523ff.) In St. Gallen ließ man die Regel sehr außeracht; nur einige fromme Mönche, die den Geist der Regel und nicht nur ihren Wortlaut erfüllen wollten, mochten sich jeder Fleischart, also auch des Geflügels enthalten. (Martene ebd.) Nach Ildefons von Arx aß man „nebst dem gewöhnlichen Wildprete und Schlachtviehe, das Fleisch von Bären, wilden Pferden, Wisentochsen, Auerochsen, Steinböcken, Murmeltieren, und das der Fasanen, Schwäne, Pfauen, Rebhühner, Kapaunen, Turteltauben und die kleinen auf Vogelherden gefangenen Vögel. Auch hatte man besondere Tischgebete für das Speisen der Salme, Lachse, Rheinlanken, Rotfische, Walaren, Lampreten, Donauhausen, Heurlinge, Stockfische, Heringe, des Biberfleisches und anderer gewöhnlicher Fischarten; als Obst und Zugemüse waren ihnen die Pfirsiche, Kastanien, Kürbis, Melonen, Feigen, Oliven, Datteln bekannt. Die Schwämme genoß man mit der Vorsicht, dieselben vorher siebenmal mit Wasser abzukochen. Von dem Käse glaubte man sich das Gries zuzuziehen, wenn man denselben nicht mit Wein, Honig und Pfeffer, oder wenigstens mit Honig genösse. Die Ziegenmilch empfahlen die Aerzte als gesund." (v. Arx I, 249 f.) Daß das Essen von Fleisch als schwerer Verstoß gegen die Regel galt und gern vertuscht wurde, darüber vgl. Ekk., Cas., Kap. 100.

[42]) So erzählt Ekkehart IV., der Dekan Ekkehart I. habe aus dem stattlichen Gute Jonswil bedeutende Zuwendungen für den Tisch der Mönche bestimmt, „die Woche hindurch ein Essen für jeden Tag mit reichlichem Brot und fünf Maß Bier." Das fünfte Maß sollte in der Nonstunde durch Wein ersetzt werden.

[43]) Bischof Ulrich von Augsburg läßt sich eine große Fuhre Wein für ein Liebesmahl kommen. Ekk., Cas, Kap. 59, Anm. 360. Ferner Ducange ed. Henschel, Bd. II, p. 183, unter „caritas".

[44]) „Jesu Christe, mach den jungen Wein gut und den gelagerten Wein jugendfeurig" Benedictiones ad mensas v. 241. Vgl. Ekk., Cas., Anm. 510. Von Sankt Gallens Vorliebe für Rauschgetränke zeugte schon der erwähnte staatliche Wein- und Bierkeller, davon zeugten die besonders das Getränk preisenden langen Stellen in den Benedictiones ad mensas (v. 223ff.). Der blöde Heribald soll gejammert haben, als die Ungarn sich über die zwei von den geflohenen Mönchen zurückgelassenen vollen Fässer hermachten, was er denn dann trinken solle, wenn sie ihm den Wein nähmen. (Ekk., Cas., Kap 53, S. 205.) Als gewöhnliches Tagesgetränk galt Bier. (Ebd., Anm. 182 und besonders Anm. 950.) Den Ausdruck vinum bibebant (sie tranken Wein) übersetzt Notker „sie sâzzen ze uuîne" (II, 266, 27). Berühmt und auch von Ekkehart erwähnt war der Wein von Bozen, „vinum Bozanarium", pazzauner win. Zum Abschied trank man St. Johannis Minne. „Sie scheiden fröhlich, nachdem nach der Sitte Minne geküßt und getrunken war . . .", schreibt Ekkehart IV. vom Abschied zwischen Salomo und den Kammerboten. (Ekk., Cas., Kap. 13, S. 54. Vgl. auch Zingerle.)

[45]) Der Friede möge in unseren Tagen durch Johannisminne gefestigt werden. Wein schuf Gott aus Wasserflut durch seine Liebe (Hochzeit zu Cana). Laßt uns wachen vor allem zu Ehren des Johannistages (eigentl. „des festlichen Johannis". — Ekkehart erläutert „sollemnis" durch „festivi"). Vgl. Dümmler, ZfdA. N. F. 14, 14.

[46]) Persönliches Eigentum war ideell dem Mönche verboten, praktisch jedoch das Verbot nicht ganz durchgeführt. Vgl. dazu G. Freytag, Bilder I, 368. Ein

kaiserliche Kommission, die zur Prüfung St. Gallener Mißverhältnisse entsandt wird, entdeckt „privata repositoria". Ekk., Cas., Kap 102.

[47]) Die Meiereien wurden von Hofmeiern verwaltet. (Vgl. Ekk., Cas., Kap., Anm. 625.) Diese hatten beneficia „Lehensgüter", die ihnen zur Bewirtschaftung zugewiesen wurden. Die Meierhöfe waren Teile der Herrenhöfe.

[48]) Unter Ymmo erhielt der Hochaltar ein goldenes Altarblatt, „daran der Kunstwert das Gold weit übertraf". Nach v. Arx I, 237. — Zu vgl. die Burkhart zugeschriebenen Cas. Kap. 1. Kostbare Meßgewänder aus Purpur und Stickereien, die Szenen der Heiligen Schrift darstellten, goldene und edelsteinverzierte Gefäße gelangten in den Klosterschatz. Ymmo ließ die St. Otmarskirche „vergipsen, vergolden und bemalen", das Münster selbst wurde mit Fresken nach dem Leben des hl. Gallus geziert, unter die Burkhart II lateinische Inschriften, Dichtungen Ekkeharts IV., setzen ließ. Cod. Sang. 393, p. 239—247.

[49]) Auch die Äbte waren bis an ihr Lebensende versorgt. Dankten sie vor ihrem Tode ab, so erhielten sie ein Altenteil. So bekam Abt Engelbert Herisau, Waldkirch und Niederburen zum Besitz. (Ekk., Cas., Kap 9, S. 31, Anm. 116; Kap. 63, S. 227, Anm. 797.)

[50]) Vom Aufschneiden im Scherz zeugen die Fabel von dem angeblich im Warmhause gewachsenen Riesenpilz und Salomos Übertreiben, wenn er über die Leistungen des Backofens und der Brauerei im Kloster erzählt. Notker Balbulus will (nach Ekkehart) seine Begegnung mit dem Teufel verheimlichen und sagt zu dem Bruder, eine Holztafel sei in der Kirche heruntergefallen. (Cas., Kap. 42, S 152.) Von Tuotilo meldet Ekkehart, wie dieser „veritati parcens", die Wahrheit schonend, einen Bruder nicht verrät. (Cas., Kap. 40, S 146.) Nach ihm erzählt Tuotilo auch den Tatverhalt der Züchtigung Sindolfs bewußt ganz anders als er sich zugetragen. (Cas., Kap. 36, S. 136.) Viele waren der Ohrenbläser, die die Brüder bei den Vorgesetzten anzeigten. So soll Sindolf nächtlich Ratpert und seine Freunde bei ihren Arbeiten belauscht haben, ob er nicht ihnen etwas Böses anhängen könne.

[51]) Obwohl müssiges Reden verboten war (Regula, Kap. 42), war Geschwätz doch gang und gäbe. Es macht sich stellenweise auch in Ekkehart IV. Chronik breit, zumal da, wo er von seinen Lieblingsgestalten wie Salomo und Ulrich nicht gerade rühmenswerte Streiche berichtet, an denen er besondere Vorliebe hat. (Vgl. die alberne Anekdote vom Ambos und der Frau mit dem starken Rucken. (Cas., Kap 60, S. 221.

[52]) Ekk IV. ist historisch unzuverlässig, nicht kulturhistorisch Mag nun diese Geschichte Fabel sein oder nicht, so zeugt sie jedenfalls von der groben Art, die im Kloster möglich war.

[53]) Ekk., Cas., Kap. 43, S. 153

[54]) Ulrich wird sein Schreibgriffel von einem Altersgefährten entwendet. (Ekk., Cas., Kap. 68.) Als der schwere Klosterbrand 937 ausbricht, findet sich stehlendes Gesindel ein, unter das sich selbst die zur Bewachung bestellten Brüder mischen. (Ekk., Cas., Kap. 58.) Überhaupt zeigte es sich, daß die Zucht sich sofort lockerte, wenn der Zwang der Organisation nachließ. Bei dem Klosterbrande, als die Mönche gezwungen waren, anderweitig Unterkunft zu suchen, geriet alles außer Rand und Band. — Im übrigen handelte es sich bei dem ganzen klösterlichen Wirtschaftsleben um kommunistischen Sozialismus. Daß die Produktion dabei gedieh, war möglich infolge der bestehenden Lebensgemeinschaft, die den Einzelnen verpflichtete, der Klostergemeinschaft restlos zu dienen. Andrerseits wußte man auch, daß eine

allgemeine Erhöhung des klösterlichen Wohlstandes dem Einzelnen wieder zugute kam. Die Zuteilung der zur Nahrung und Kleidung notwendigen Lebensgüter sollte ohne Ansehen der Person gerecht, in gleicher Weise aber mit Berücksichtigung der Schwächen und Bedürfnisse des Einzelnen geschehen. — Bei alledem wird die im Mittelalter soviel gepriesene Tugend der „milte", der Freigebigkeit auch im Kloster reichlich gefeiert. Freigebige Fürsten und Vorgesetzte werden von den Chronisten mit Behagen gepriesen. Ekkehart rühmt, daß Ulrich alle fratres conscripti dreimal im Jahre speiste. Was allen zugute kam, daran hatte auch der Einzelne gerne teil. Daneben galt Bedürfnislosigkeit (vgl. Ratpert) und Auferlegung von Entbehrungen, als besonders verdienstlich. Je weniger der Mönch an Gold und Erdenschätzen hing, desto besser. Als einst Kaiser Konrad einem kleinen Klosterschüler ein Goldstück in den Mund gelegt hatte, fing dieser heftig an zu schreien und spie das Gold wieder aus. „Der wird, wenn er leben bleibt, einmal ein guter Mönch werden", soll der Kaiser gesagt haben (s. Ekk., Cas.).

[55]) Wenn ein Weib gebärt, hat sie mit einem Manne Beischlaf geübt." I, 633, 17. Die Aufklärung war oft kalt und grob. Vgl. I, 11, 25—26.

[56]) Ekk., Cas., Kap. 57, S. 215.

[57]) Man stand hier unter älterem Einfluß, zumal einer prüde gewordenen Antike; Notker lehrt: „Sic et numerum cum navibus equat. turpe est. quia cunna una tantum litera distante ostium mulibris vulvae signif cat." I, 678, 14 ff. Ferner: „ut arrige aures. pamphile quod in romana lingua de erectione virilis membri dicitur". I, 676, 26—28 (das „cum na . . ." wird als cunnus „weibliches Glied" gehört; arrige klingt an erectio an).

[58]) Regula, Kap 4.

[59]) Ekk., Cas., Kap. 34, S. 130.

[60]) „Quod pudet in somnis, bis passus est septuagenarius" Ekk. Benedict.

[61]) Im Formelbuche (ed. Dümmler, S. 57 ff., besonders 152 f.) finden wir briefliche Ermahnungen eines Lehrers an zwei jugendliche Brüder, daß sie sich ja nicht in ihre schöne Schwägerin vergaffen sollten, bei der sie zu Besuch waren. So wird Salomo gewarnt vor „schimpflichen Weibern", er sollte nicht küssen noch die Brüste berühren. Die Versuchungen waren natürlich am stärksten außerhalb des Klosters. Darum sollten Reisen auch nur notfalls ausgeführt werden. Strengere Mönche wie Ratpert setzten kaum einen Schritt vor das Kloster. Ratpert sagte, Ausflüge seien so gut wie der Tod. Er ermahnte oft unter Umarmungen den reisefertigen Tuotilo, daß dieser sich vor den Gefahren der Welt recht hüten möge. (Ekk., Cas., Kap. 34.) Die strenge Wiborad soll dem jungen Ulrich geraten haben, einen Finger ins Feuer zu halten, wenn ihn fleischliche Anfechtungen überfielen. (Cas., Kap. 57, S 215.) Auf erotische Verfehlungen stand der Theorie nach strenge Strafe (zumal Geißelung vgl. Martene) und solche wurden, zumal sie in der Fastenzeit geschahen, auch bei Laien als schwere Vergehen angesehen. Vgl. Ekkeharts IV. Erzählung von den Eltern des Mönches Iso.

[62]) Ekk., Cas., Kap. 40.

[63]) Cas., Kap. 54, S. 130.

[64]) Nach Paul v. Winterfelds Verdeutschung (S. 185 f.).

[65]) Ekk., Cas., Kap. 43.

[66]) M v Knonau erwähnt noch den schwäbischen Grafensohn Lamert, der „völlig gegen seinen Willen" in die Kutte gekleidet war, „immer Widerstand leistete und sich nie an das Mönchsein gewöhnen konnte". Ferner den unglücklichen Fürsten-

sohn Gottschalk, der in Fulda sich gegen den Klosterzwang aufbäumte. Beide waren Zeitgenossen Wolos. (Ekk., Cas., Anm. 541). Klosterflüchtige durften dreimal eine Wiederaufnahme erhoffen, wenn sie aufrichtig bereuten und sich auf dem letzten ihnen zuzuweisenden Platz erprobten. Nach dem dritten Rückfall war Wiederaufnahme ausgeschlossen. (Regula, Kap. 29.)

[67]) Das Zusammenleben der Brüder sollte vom Geiste der Liebe getragen sein. St. Benedikt verfügte, daß die Brüder möglichst gleichmäßig und in Güte gegeneinander verführen. Streitsucht war mit Strafe belegt. (Regula, Kap. 71.) Es stand keinem Mönche zu, einen andern aus persönlichen Gründen zu verteidigen (Kap. 69). Ebenso war es verboten, nach Belieben andere zu schlagen oder auszuschließen. Solche Handlungen bedurften ausdrücklich der Vollmacht des Abtes (Kap. 70.) Als Symbol der gegenseitigen Liebe waren die regelmäßigen Fußwaschungen eingerichtet, zu denen die jeweiligen Inhaber des Küchendienstes verpflichtet waren. (Kap. 35.) Daß Feindschaften, Streitigkeiten und Hader trotzdem gang und gäbe waren, davon zeugt Ekkeharts IV. Chronik genugsam.

ACHTES KAPITEL
MENSCHEN DER ZELLA SANCTI GALLI

[1]) Die folgenden Daten aus der Vita Sancti Galli (in den St. Galler Mitteilungen ediert als Heft XII).

[2]) Nach Gallus' Tode tilgt die Erinnerung mehr und mehr das Besondere, Trennende, Fremde, Irische aus dem Bilde, das sich in der alemannischen Nachwelt von ihm erhält. Das Heilige, Allgemein-Vorbildliche allein bleibt zurück. Gallus Stätte wird zu einem engeren nationalen Heiligtum, den Alemannen vertraut und den irischen Glaubensbrüdern, die noch immer vom Norden herwanderten.

[3]) Charakteristik nach der Vita Sancti Othmari nach der Ausgabe Meyer v. Knonaus in der Mitteilung des Histor Vereins von St. Gallen, Heft XII; vgl. auch Gelpke II.

[4]) Damals strömten alle guten Kräfte von außen zusammen in der stillen Zelle und wurden hier in das benediktinische Leben umgesetzt, um so wieder als geistig-seelische Aussaat der Welt zurückgegeben werden zu können. Bisher immer noch von mehr lokaler Größe, konnte Sankt Gallen nun erst eigentlich zu reichsdeutscher Bedeutung kommen. Jetzt wurde es ein geistiges Zentrum des Karolingertums. Zu dem internationalen Mönchsleben und dem engeren Heimat- und Standesbewußtsein kommt noch besonderer Sinn für umfassende deutsche Art. Freilich bleibt dieser Sinn immer irgendwie dynastisch gefärbt. Er ist warmherziger unter den Nachfolgern Karls des Großen, kühler unter den dem Kloster wieder fernerstehenden Sachsenkaisern; aber er ist doch fortan da; heimatlicher im eigentlichen bekundet sich dieser Sinn bei Ekkehart I und seinem Walthari, weitzügiger, literarisch-wissenschaftlicher zuletzt bei Notker Labeo. Notker Balbulus sieht in seinem Erzählungsbüchlein vom großen Kaiser Karl deutsche Größe nur sub specie Caroli magni. Auch politisch werden durch Grimalds Bemühungen die St. Galler fortan unmittelbar unter die kaiserliche Majestät gestellt und damit der immer noch währende Kampf um die Unabhängigkeit von Konstanz siegreich beendet. Das Kloster ist nun nicht mehr bloß wohlhabend, es wird reich, zumal unter der Regierung Karls III. Fortan herrscht hier jene freiere Sphäre, in der sich hochgebildetes Geistesleben entwickeln kann.

[5]) So wenigstens stelle ich mir die Situation dieses Gedichtes vor.

[6]) Nach der Verdeutschung Paul v. Winterfelds, S. 186.

[7]) Vgl. P. v. Winterfeld, S. 419f.

[8]) Ekk., Cas., Kap. 16.

[9]) Ekk., Cas., Kap. 2, S. 9.

[10]) Meyer von Knonau, Anm. 35.

[11]) Meyer von Knonau, Anm. 33.

[12]) Ekk., Cas., Kap. 2, S. 10.

[13]) Ekk., Cas., Kap. 31, S. 119.

[14]) Ekk., Cas., Kap. 32, S. 125.

[15]) Ekk., Cas., Kap. 35.

[16]) Ekk., Cas., Kap. 34, S. 130.

[17]) Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, X. Jahrh., Bd. 11, S. 52.

[18]) Ratpert dichtete auch deutsch. Von ihm an können wir eine gewisse literarische Bewertung der „lingua theodisca" im Kloster datieren.

[19]) Nach M. v. Knonau gemeint M. Fabius Quintilianus, Inst. Or. X, 1, 33.

[20]) Gemeint ist Karl III.

[21]) Ekk., Cas., Kap. 34, S. 129.

[22]) Ekk., Cas., Kap. 40, S. 146, Anm. 9.

[23]) Ekk., Cas., Kap. 45, S. 158.

[24]) In der Rezension Paul v. Winterfelds, S. 437, der auch in seiner Meisterschaft eine wirkliche deutsche Nachdichtung davon geschaffen hat:

„Es freuen sich der Engel Chöre
Mit der Jungfrau ruhmesreich,
Die magdlichen Leibes
Den Sohn ans Licht geboren hat,
Der vom Bann des Todes
Mit seinem Blute hilft der Welt.
Denn sie ist voll Freuden,
Als Herrscher
Des Himmels jetzt zu erschaun,
Dem weiland hienieden
Als Jungfrau
Sie mütterlich die Brust gereicht.
Wie müssen hoch die Engel
Marien,
Jesu Mutter, benedein,
Die ihren Sohn von Schulden
Als Diener
Sich bekennen untertan.
Wie hoch gelobt im Himmel
Muß der Jungfrau Name sein,
Die des Himmels König
Obdach dargeboten hat
In ihres Leibes Schrein heilig keusch,
Wie hellen Scheines leuchtet

Droben hoch des Meeres Stern,
Die ihn gebar, das Licht
Der Sterne, des Menschenvolks,
Dazu der seligen Geisterschar." (Ebd. S. 193.)

[25]) Winterfeld, Frauendichtung im Mittelalter, S. 449.

[26]) Vgl. überdies Baechtold, S. 28.

[27]) Vgl. die treffliche Übersetzung Karl Brückmanns der Gesta Caroli Magni (Leipzig, Insel), Schluß von Kapitel 10.

[28]) „Jetzt bringt eifrige Gebete dar, die ihr euch unwürdig wißt der Gnade Christi; weil Paulus hier viel vermag bei Gott." (In der Rezension Scherers; Denkmäler II, 3, Nr. XIX.)

[29]) Ekk., Cas., Kap 89 f. für diese und folgende Angaben über Ekkehart.

[30]) Vgl. bes. Dümmler in ZfdA., N. F. 14, S. 1—73.

[31]) Zumal seit Knonau mit seiner meisterhaften Ausgabe die Wege durch das Buch völlig klargelegt hat, ist man in der glücklichen Lage, den kulturellen Gehalt des Werkes möglichst unverfälscht zu erfassen und zu genießen.

[31a]) Vgl. die mustergültige Ausgabe von Egli (St. Gallen 1917).

[32]) Kein Führer war ihm gleich, weder Achill noch Hektor. Was bedeuten Marius oder Cäsar vor seinen Heldentaten. Vor seinem Heldenruhm müßte Pompejus erbleichen." Die Beispiele siehe ausführlich bei Dümmler a. a. O., S. 15.

[33]) Über die einzelnen Mönchtypen selbst vgl. bes. das 1. Kapitel.

[34]) ZfdA., N. F. 14, S. 52.

NEUNTES KAPITEL: DIE KNABEN IM KLOSTER

[1]) Ekk., Cas., Kap. 43. Über Wolos Alter vgl. Meyers von Knonau Anm. daselbst Nr. 545.

[2]) Jedenfalls für immer. Ekk., Cas., Kap. 67 f.

[3]) Martene, De antiquis monachorum ritibus, p. 703.

[4]) Regula, Kap. 59.

[5]) „Hoc autem obsequium ab eis est rite gerendum; ad horas omnes regulares singulos psalmorum versiculos pronunciare; in privatis diebus antiphonas imponere, et quicquid cantatur ad Missam matutinalem, nisi sit aliquod magnum anniversatium, ad Matutinas et Vesperas decantare, dicere." Martene, p. 715, 53.

[6]) Vgl. Kelle, Bauriß.

[7]) Da im folgenden die Quellen Sankt Gallens nicht ausreichen, sind wir genötigt, uns an die Sammlung Martenes zu halten, der S. 703—720 eine umfassende allgemeine Sittenordnung der Knaben im Kloster gibt; doch werden wir, wo angängig, alle St. Galler besonderen Verhältnisse berücksichtigen.

[8]) Martene, p. 714, 46. [9]) Ders., p. 717, 59.

[10]) Ders., p. 708, 13. [11]) Ders., p. 714, 47.

[12]) Ders., p. 708, 14.

[13]) Ders., p. 705, 6. Vgl. auch ebd. 708, 14. „Inter duos et duos iacent magistri in dormitorio, et sedent ad necessarias"; ferner 713, 41; 715, 51.

[14]) Martene, p. 708, 15. [15]) Ders., ep. 708, 16.

[16]) Ders., p. 706, 10; 716, 54. 55. [17]) Ders., p. 710, 24; 711, 33.

[18]) Ders., p. 701, 21; 712, 40; 715, 50.

[19]) Regula, Kap. 30. Die Strafe bei den Mönchen überhaupt (also bei den er-

wachsenen) diente als direktes Zucht- und Sühnemittel wie als abschreckendes Beispiel. Der Gute, wie Notker sagt, „bezzerot sih an sînero (des Frevlers) verlorruissedo." II, 220, 28f. Bei den älteren Mönchen waren Verweis und Exkommunikation die Hauptstrafen. Die leichtere Exkommunikation hatte den Ausschluß vom gemeinsamen Mahl zur Folge. Der mit ihr Bestrafte durfte erst 3 Stunden nach dem Tische der Brüder das Essen allein nehmen, auch durfte er im Chor weder Psalm noch Antiphon anstimmen, noch ein Lesestück vortragen. Die schwerere betraf den Ausschluß vom Tisch und Chor „Keiner der Brüder darf mit ihm irgendwie verkehren oder auch nur mit ihm reden" Wer dagegen handelte, wurde gleichfalls exkommuniziert. „Allein soll er die ihm auferlegte Arbeit verrichten, ausharrend in reuevoller Buße. ... Seine Nahrung bekommt er abgesondert nach Maß und Zeit, wie es der Abt für ihn heilsam erachtet." War der Bruder nicht fähig, die Schwere der Strafe zu fühlen, oder blieb er „in seiner Bosheit verhärtet", so unterlag er wie die Knaben körperlicher Züchtigung. Regula, Kap 23ff.

[20]) Ekk., Cas., Kap. 37, S 138; Kap. 67, S. 240.

[21]) Übers. von Paul v. Winterfeld, S. 191.

[22]) In der Übersetzung Paul v. Winterfelds a. a. O, S. 186f.

[23]) Anselm-Schubiger, Die Sängerschule St. Gallus, S. 65.

[24]) Ebd. S. 70.

[25]) Nach der Übersetzung Schubigers:

1. Komm du treue Schar der Mönche,
Stimme ein in süßen Klang;
Singe Hymnen, Jubellieder
In vereintem Hochgesang!
Trag die Bahre als Begleiter
Samt der teuren Bürde weiter.

2. Auf- und abwärts lenkt die Schritte
Zwischen luft'gen Bergeshöh'n.
Laß den Schatz in Waldesmitte
Wie in tiefen Tälern seh'n,
Daß er aller Ort und Ende
Milden Trost und Segen spende.

3. Freudig stimme Himmel, Erde
Und das Meer in Jubelschall,
Auch der Gläub'gen treue Herde
Künde laut und überall,
Den Erschaffer und die Quelle
Dieser lichten Tageshelle.

[26]) Ausführliches über die Einzelheiten bei Ortigue, Dictionnaire du plainchant und bei Schubiger, S. 66ff. — Am Sonntag vor St. Katharina (25. Nov.) fand die Vorstandswahl der Knaben statt, am 13. Christmonat die Huldigung der Knaben vor ihrem Vorstande. Am Tag des hl. Johannes Evangelista (27. Dez.) wurde die zweite Vesper in ihrem ganzen Umfange von den Knaben geleitet und ausgeführt, mit Ausnahme derjenigen Funktionen, die allein dem Priester zustanden. Der Chorgesang wurde nur von Schülern vorgetragen. Der junge Vorstand hatte dabei dasjenige zu singen, was sonst nur dem Abte zukam. Der folgende Morgen führte den Haupt-

freudentag herauf. An solchen Tagen wurde alles vom Kloster aufgeboten, was geeignet war, die Lust der Schüler zu erhöhen. Das Hochamt wurde mit Aufwand und Prachtentfaltung gehalten wie bei den höchsten Festen. Eine feierliche Prozession fand statt, wobei nach Vollendung verschiedener Wechselgesänge der Segen des Schülerabtes gespendet wurde. Da wurde denn auch Notker Balbuli Sequenz auf die unschuldigen Kindlein vorgetragen:

„Lob dir, Herr Jesu / Vor dem Weisheit, / Was die Kinder / Dieser Welt / Achten als Torheit, / Dem zu Diensten / Jedes Alter / Und Geschlecht / Allzeit verbunden. / Als deine Streiter haben heut / Zart und klein / Vom Mörderstahl getroffen / Des Herodes, die Kindlein / Dein Lob gesungen: / Wenn sie zu klein, als daß ihr Mund / Es vermocht, / So haben sie statt dessen / Für dich, Herr Christ, ihr Blut verspritzt / Und dich so gelobt / Milch mit dem Blute / Vergießend, / Zu schreien vor Gottes Throne, / Welchen die Tränen / Erbarmen / Der Waisen / In ihrer Unschuld. / (Nach Winterfeld, S. 188 f.)

[27]) Ekk., Cas., Kap. 14. [28]) Ekk., Cas. ebd.

[29]) Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, S. 225 f.

[30]) Wie der St. Galler Mönch Ildefons von Arx bezeugt, hat dieses Fest noch bis Anfang des 19. Jahrh. im Kloster bestanden. (Note 79 zu seiner Ausgabe.)

[31]) „Was haben wir dir denn getan, daß du uns so Arges antust. Auf der Stelle appellieren wir an den König um unser gutes Recht." Ekk., Cas., Kap. 26, S. 105.

[32]) „Da du unser neuester Gastfreund bist, haben wir wahrlich nicht gerade gehofft, daß du mir nichts dir nichts unser altes Recht in Unrecht wandeln wolltest." Ebd. S. 106.

[33]) Vgl. Regula Sci. Benedicti.

[34]) „So habe auch du deine Freude an unserm Feste: sei doch fröhlicher. Vergönne mir heute Muße und laß alle Dialektik ruhen. Die Rhetorik und Grammatik mögen schlafen." ZfdA. XIV, 44.

[35]) Germania, Kap. 24. Specht (S. 219) führt außerdem Ekk., Cas., Kap. 135 an, wonach Abt Notker nackte Knaben gymnastische Spiele aufführen ließ; aber das waren wohl keine Knaben der inneren Klosterschule, sondern der äußeren.

[36]) „Heuer bitt' ich, daß die Epheben keine Schläge bekommen. Wo einmal die Zügel freigelassen werden, mögen sie durch keine Stricke am Gängelbande gehalten werden. Friede sei mit ihnen vor den ‚Brennesseln'; nicht ‚Dorn' noch ‚Kralle' (Spitznamen für die Ruten usw.) mögen sie verletzen. Heute soll der Knabe kein bitteres Wort hören. Der Strafmeister soll schweigen und ihnen durch die Finger sehen. Auch soll er nicht den wahren Frieden verkehren können." Ekkehart a. a. O., S. 31—36.

[37]) Übrigens wurde am Kindleinstag scherzhaft von Klosterschülern und Erwachsenen mit Ruten geschlagen: zur Erinnerung an den germanischen Glauben vom segnenden Schlag der Lebensrute. W. Mannhardt, Baumkultus d. Germanen. S. 265—270.

[38]) Vgl. Baechtold, ZfdA. 31, 189 ff.

[39]) Wie Baechtold zuerst bemerkt hat, eine Anspielung auf Vergils Bucolica IX, 51 ff., wo der Hirte Moeris im Wechselgesang mit dem Knaben Lycidas klagt, daß Gedächtnis und Gesangeskraft bei ihm, dem Alternden, nachließen.

ZEHNTES KAPITEL

NOTKER DER DEUTSCHE ALS TYPUS EINES MITTELALTERLICHEN MENSCHEN

[1]) Ekkehart IV, Liber Benedictionum. Ausgabe von Egli (1917). Zur Stelle vgl. Meyer von Knonaus Ausgabe von Ekk. IV., Cas., S. LXXXVIII, Zeile 22 b.

[2]) Mitteil. d. ant. Gesch., Zürich XIX, 4, S. 5.

[3]) Auf eine heimatliche Geläufigkeit des Begriffes Thurgau stoßen wir in Notkers Schriften bei Erklärung des hundertundsechsten Psalmes, wo es heißt: Pronincia s. sicut alemannia ist die lantscaft regio s. sicut tiuregouue ist diâ gebiûrda. „Provincia wie z. B. Alemannien bedeutet Landschaft, regio wie z. B. der Thurgau bedeutet Gau", II, 459, 18 f. Da die Worte „s. sicut alemannia" und „s. sicut tiuregouue" interlinear geschrieben sind, und die interlinearen Bemerkungen von Ekkehart IV. stammen, so beweisen sie freilich für Notkers Heimat an sich nichts, trotzdem Kelle und Baechtold sich darauf stützen.

[4]) Ekk., Cas., Kap. 80, S. 290. [5]) Ekk., ebd.

[6]) Ekk., Cas., S. 345. [7]) Die Verse nach Gust. Freytag.

[8]) Scheffels Ekkehart, 2. Kap.

[8]) Vgl. Pertz, Script. I, 83 und II, 58; Kelle I, 264 ff.

[9]) Vgl. die einschlägigen Untersuchungen zu Notkers Quellen bes. von Kelle, Schulte, Henrici.

[10]) I, 314, 30. [11]) I, 315, 2. [12]) II, 529, 20.

[13]) I, 402, 1 ff. [14]) I, 402, 19 ff.

[15]) I, 329, 25. [16]) I, 373, 6 ff. Vgl. II, 579, 17—21.

[17]) „Hic clausula" oder „Depositio", z. B. I, 535, 17—536, 6; 554, 17 ff., 558, 7 ff.; 559, 19 ff.; 692, 28—693, 22; 760, 24 ff.; 794, 10 ff.; 814, 23 ff.; 815, 5; 816, 2.

[18]) Z. B. II, 587, 47; 588, 20. [19]) Vgl. z. B. I, 355, 24 ff.

[20]) Ekk., Lib. Benedict. [21]) I, 402, 18—403, 14—19.

[22]) II, 124, 29—125, 2.

[23])
„Wenn Held Helden
Begegnet dem andern,
So wird schleunigst
Zerschnitten Schildriemen."
„Der Eber geht auf der Leiten (Wiesenhang)
Trägt den Speer in Seiten
Seine starke Kraft
Läßt ihn nimmer fallen." I, 673, 23—31.

[24]) „Ihm sind Füße / fudermäßig / Ihm sind Borsten / so hoch wie Forste und Zähne seine / zwölf Ellen lange." I, 674, 13—18.

[25]) I, 690, 26. [26]) II, 436, 23 ff. [27]) II, 277, 13 ff.

[28]) I, 165, 31 ff. [29]) I, 597, 7—8.

[30]) Vgl. besonders den bei der Kommentierung der Psalmen immer wieder stark hervortretenden traditionellen Haß gegen die Juden.

[31]) II, 354, 14 ff. [32]) I, 11, 1 2. [33]) I, 860, 1—6.

[34]) Vgl. Ekk., Cas., Kap. 83-87. Äbte zu Notkers Lebzeiten: Cralo, gest. 26. Febr. 958; Burkhart I., gest. 9. Aug. 971; Notker der Abt, gest. 15. Dez. 975;

Ymmo, gest. 30. Okt. 984; Ulrich, gest. 27. Jan. 990; Gerhart, gest. 22 Mai 1001; Burkhart II., gest. 17. Juli 1022.

[35]) Ekk., Cas., Kap. 82—86. Vgl. Uhland, Schriften 2, Geschichte der Sage und Dichtung. B. T. VIII, S. 398

[36]) Vgl. bei dieser Partie bes. Ekk., Cas., Kap. 134—156 und Knonaus Erläuterungen dazu.

[37]) Als solchen will Ekkehart den Abt natürlich nicht hinstellen. Im Gegenteil! Aber aus seiner Darstellung leuchtet als das Reale nur dieses hervor.

[38]) Ekk., Cas. Kap. 89. [39]) Fortsetz., Kap. 10f. [40]) Nach v. Arx I, 240.

[41]) Ekkehart läßt Notker am selben Tage sterben, „als dieser sein herrliches Werk den Hiob vollendet hatte“ (ipsa die qua obiit librum Job finivit opus mirandum) Lib. Benedict; ein beliebter, dichterisch übertreibender Zug der Legende (vgl. Hraban u. a.), ferner sagt Ekkehart: „Notker mox obiit, ubi Job calamo superavit. Quem vas in quartum transfundens fecit apertum.“ (Ebd.) Das vierte Sprachengefäß, in das Notker den Hiob brachte, ist nach der hebräischen, griechischen und lateinischen die deutsche Sprache.

[42]) Ekk., Cas., Kap 66. [43]) Ekk., Lib. Benedict.

[44]) „Das ist das Ende dieses unvergleichlichen Lehrers, der mit seinem Geiste den ganzen Nachwuchs erfüllte. Ihn werden nach Gebühr beweinen, die einen gleichen nun nimmer wiederfinden.“ Ekk., ebd.

ELFTES KAPITEL

WELTBILD UND WISSENSCHAFT: DIE SEPTEM ARTES LIBERALES

[1]) Specht, S. 60ff. [2]) Specht, S. 69.

[3]) So behauptet es z. B. Ekkehart IV. von Sindolf, Cas., Kap. 36, S. 134.

[4]) Nachweis bei Specht, S. 77. [5]) Martene, Coll. epistol. I, p. 296.

[6]) Vgl. Keil, Grammat. lat. IV, p. 367ff.

[7]) Zu Donat vgl. Scherrers Handschriftenverzeichnis; ebenso zu Priscian. Auch Victorin, Diomedes, Servius, Isidor u. a. waren als Grammatiker in St. Gallen zu Notkers Zeit benutzt.

[8]) Vgl. Ekk., Bened. 60ff. (ed. Egli.)

[9]) Vgl. z. B. I, 308, 8 (temere gehört zu sanskrit tamaḥ „Dunkelheit“). I, 280, 20 (series gehört zu serere „fügen“).

[10]) Z. B.: Telum ist gesprochen fone demo chrîechisken uuorte telon. „telum Geschoß“ ist gesprochen von (wir würden heute sagen: verwandt mit) dem griechischen (gleichbedeutenden) Worte τέλον.“ I, 67, 24; vgl. auch I, 624, 10ff.; II, 105, 24. — Im Griechischen wird Notker kaum sehr große Kenntnisse gehabt haben. Doch ist es nicht ausgemacht, daß er bereits die griechischen Wörter nur so entstellt gekannt hat, wie sie heute in seinen Büchern stehen. Diese Entstellung kann sehr wohl erst durch die Abschreiber der Notkerschen Arbeiten — Originalniederschriften haben wir bis auf zwei Zeilen von Notker nicht — entstanden sein. Hierin ist Spechts Ansicht zu korrigieren. Im übrigen vergleiche man dort, was über die „Fratres Ellinici“ in St. Gallen gesagt wird, p. 109.

[11]) „Gut heißt du, das ist dein Name“. I, 205, 19. [12]) I, 787, 1—3.

[13]) Neugeschehnisse sind (solche), die zuvor nicht geschahen.“ II, 443, 26f.

[14]) II, 378, 7—12.

[15]) Der Sieg ist sprachlich verwandt mit signum „Zeichen". I, 76, 3. Vgl. noch die Etymologie von widello „Hermaphrodit". I, 727, 15ff.

[16]) I, 397, 13ff. — Vgl. Schulte 99. Vgl. Notkers etymologische Bemerkungen: I, 67, 24; 149, 27; 150, 31; 151, 1; 190, 28—191, 7; 379, 11; 624, 10; 687, 5—9; 702, 30; 734, 8 10; 782, 23—25; 794, 23-25; 811, 27-30; 822, 15ff. 24; 823, 6; 824, 23ff; 826, 29—32; 830, 21; II, 3, 15; 105, 24; 109,16; 120, 7ff.; 331, 3—6.

[17]) Ekk., Bened. (Egli), S. 62—64. [18]) Ebd.

[19]) Harnack, Wesen des Christentums, S. 157. [20]) Specht, S. 100—113.

[20]) Über den unter Abt Burkhart II. angefertigten Globus I, 212, 15ff.

[21]) Unter abacus verstand man aber auch Würfelspielbretter I, 24, 20f.

[22]) v. Arx I, 265. [23]) Davon zeugt I, 14, 18. [24]) I, 165, 5—11.

[25]) I, 230, 3—5; 270, 8; 707, 21; 789, 26f. [26]) I, 833, 25—27.

[27]) I, 14, 11—16; 211, 29. [28]) I, 835, 15. [29]) II, 283, 15.

[30]) I, 701, 9; 719, 26—29; vgl. 707, 24f. [31]) I, 14, 9ff.; 706, 14—15.

[32]) I, 754, 6. [33]) I, 230, 6—17. [34]) II, 283, 13—22; vgl. I, 755, 29ff.

[35]) I, 790, 6—10; 826, 16—18, 19ff.; vgl. II, 602, 19 und I, 230, 19.

[36]) II, 181, 2f.

[37]) Auch von den Sternbildern ist bei Notker oft die Rede: Ariadne I, 770, 31ff.; aries I, 111, 25f.; aselli I, 749, 22ff.; Bär I, 749, 6ff.; Bootes I, 270, 7—20; 769, 15—24; Castor und Pollux I, 758, 12ff.; Fische I, 751, 6ff.; gemini I, 111, 30; Hund (Hundstage) I, 770, 1—25; Krebs I, 749, 6ff.; libra I, 111, 25ff.; Orion I, 770, 1-25; Schütze I, 754, 1—20; Sirius (und Arktur) I, 39, 7—10; 269, 26ff.; 770, 1—25; Skorpion I, 753, 9ff.; Steinbock I, 754, 1—20; Stier I, 760, 12—19; 22ff.; Wassermann I, 754, 1—20.

[38]) Specht, S. 143ff. [39]) Patrologie (Migne), Bd. 107, S. 401.

[40]) Vgl. Dümmler, Formelbuch des Bischofs Salomo, S. 51; Specht, S. 145. — Hauptquellen für eigentlich geometrische Kenntnisse in St. Gallen waren Boethius, Cassiodor und Isidor. Bei Notker werden z. B. Raumverhältnisse erörtert I, 776, 14ff., Figuren wie der circulus quadratus. I, 434, 28—435, 8.

[41]) Z. B. Ratpert, Cas., p. 55 (die Landkarte Hartmuots). Vgl. Traube, S. 160, Anm. 2.

[42]) II, 456, 15f.; 457, 20; vgl. II, 90, 17f.; 156, 1ff.; 369, 6.

[43]) II, 6, 5—10. [44]) I, 342, 3ff.; vgl. II, 319, 25f.

[45]) II, 11, 17; vgl. I, 342, 1. [46]) I, 97, 5.

[47]) I, 157, 7; vgl. ferner I, 98, 7; 763, 16; 797, 30.

[48]) II, 284, 14—15; vgl. II, 286, 27. — Über Kontinent und Inseln (II, 406, 2—4

[49]) I, 111, 12—20. [50]) Vgl. Martin, S. 135.

[50a]) ed. P. Gabriel Meyer, Schulprogramm Einsiedeln 1887.

[51]) Specht, S. 132. [52]) I, 623, 21. [53]) I, 732, 21—27.

[54]) I, 775, 18. [55]) I, 115, 12—27. [56]) Vgl. Specht, S. 73.

[57]) Ambros, Geschichte der Musik. 2. Aufl. II, 67.

[58]) Anselm Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens, S. 25.

[59]) Ambros, S. 103ff. [60]) Ambros, S. 107f.

[61]) Ambros, S. 113. [62]) Institutio musica I, 34.

[63]) Zu der Notkerschen Schrift bieten gute Erläuterungen Ambros I, 351ff.; 365f; 465ff. (zum Monochord). Über die Tonarten: Ambros I, 372ff., bes. auch 399. Über die Schrift des Boethius s. Ambros II, 37ff.

[64]) Vgl. Specht, S. 147. [65]) II, 341, 18f. [66]) I, 712, 2.
[67]) Vgl. Eicken, S 639. [68]) II, 298, 4. [69]) I, 712, 9.
[70]) I, 329, 25–27. [71]) I, 796, 24—28. [72]) II, 259, 15.

[73]) II, 433, 7f. — Wie die Wasser befruchtend vom Himmel auf die Erde hernieder regnen, so regnen die Gebete der Liebe von den sittlichen Normen in die Herzen. (II, 433, 7–10) Himmelstau erquickt die schmachtende Seele gleichwie der irdische Tau die trocknen Gefilde. (II, 367, 6.) Auch vom Nordlicht und dem halbjährlichen Tag- und Nachtwechsel in den Ländern dieses Lichtes hat Notker Kunde und sie in seine Schriften aufgenommen. I, 112.

[74]) Vgl. Capella in Notkers Bearbeitung I, 748, 28 bis 754, 20. Der Diamant kann nur im Bocksblut aufgelöst werden. Dem Februar und dem Wassermann, in dem es viel regnet, ist Hydathides geweiht. Der Jaspis wird von der Schlange Aspis im Haupte getragen (Schlangenkrönlein!), ist grün, gehört dem Monat März, da es zu grünen beginnt und da die Sonne ins Sternbild der Fische tritt. Der Scithis, der aus Skythien stammt, ist auch grün, dem April und dem Widder zugesprochen. Aber „aller Steine grünster" ist der Smaragd. Smaragd soll er (fälschlich gedeutet) von amaritudo her heißen. Sein Monat ist der Mai, „weil dann Laub und Gras in Vollgrüne steht". Der rote Edelstein Lichinis gehört den roten Blumen des Juni und den Zwillingen. Astrites strahlt wie ein heller wirbelnder Stern für das Sternbild des Krebses und den heißen weißen Juli. Der gelbe Ceraunos neigt sich magisch dem Sternbild des Löwen und dem August. Heliotrop verdunkelt die Sonnenstrahlen, wenn er in einem Becken ausgetragen wird, und eignet dem September und der Jungfrau. Bernstein (Dentrides) erkannte man als in Wasser gefallenes und erhärtetes Harz und schrieb es dem Oktober zu. Man nannte es auch Elektrum, als welches es eine Metallmischung aus Gold mit einem Fünftel Silber bezeichnete. Der Novemberstein, der Stein des Monats der Nebel und des Dunkels ist der dunkelgelbe Hyazinth, schließlich bleibt noch der Kristall, von dem man glaubte, daß er aus Eis sich bilde, und den man dem Dezember weihte.

[75]) Vgl. Martin, S. 135; Eicken, S. 637.

[76]) Z B. Cod. Sang. 217 und 230. (Vgl. Scherrer.) Notker II, 421, 17.
[77]) Vgl. Raumer, S. 46. [78]) II, 170, 25—171, 2. [79]) I, 827, 14.

[80]) Bemerkenswerte Stellen bei Notker zur Zoologie: I, 97, 5—15; 162, 6—10; 167, 27ff. (Mit echinus ist jedenfalls nicht der Seeigel, sondern ein anderes Tier gemeint.) 218, 27; 262, 11; 702, 16f.; 727, 10—19; 827, 14; II, 37, 18; 69, 10; 153, 20; 318, 21f.; 379, 14—16; 421, 22ff.; 428, 18—27 (vgl. Augustinus 839, 9); 599, 10; 626, 21f. — Zwei Proben seien als besonders kurios herausgehoben: Vom Affen heißt es, daß er zwei Junge erzeuge, wovon er stets das eine mehr liebe als das andere. Das liebere „kehre er immer vor sich"; wenn er jage, hebe er es an seine Brust, das vernachlässigte müsse sich ihm anhängen und nachlaufen; aber wenn er in Not geriete, dann lasse er das Junge, das ihm zuvor lieber war, in Stich und entfliehe mit dem andern. Notker erzählt diese Fabel als ein unausgesprochenes Gleichnis, daß der Mensch das Erdenglück solange hätschele und vorziehe, bis er in Not gekommen, das vernachlässigte himmlische Glück vorziehe. (I, 164, 6—15.) Merkwürdiges berichtet Notker nach des hl. Ambrosius Hexameron, wie man einen Tiger überlisten könne. Der Tiger sei so schnell, daß ihm niemand zu entrinnen vermöge. Wer nun etwa, während der Tiger Siesta halte (Notker meint sogar: auf die Weide gehe!) ihm sein Junges geraubt habe, der bediene sich, um der Verfolgung zu entgehen, einer List. Er werfe ihm eine gläserne Kugel entgegen. Der Tiger,

der sich darinnen spiegle, meine, es sei sein Junges und wolle es säugen. Da ihm das nicht glücke, entdecke er den Betrug und laufe dem Räuber nach. Der aber werfe ihm eine zweite Glaskugel entgegen, wodurch der Tiger wieder aufgehalten werde, dann eine dritte und so fort, bis er sich selbst in Sicherheit gebracht habe. I, 164, 19ff.

[81]) II, 170, 21—23.

[82]) I, 787, 1—3. Vgl. noch I, 698, 11—14; 749, 4. 15—17; 785, 26ff.; 811, 6; II, 390, 13.

[83]) Für die Medizin waren die beiden großen griechischen Ärzte Hippokrates und Galenus (letzterer mit Urinuntersuchungen vertreten Cod. 751) vorbildliche Lehrer. Plinius' bedeutsame Abschnitte über Medizin in seinem „Kosmos", der historia naturalis, lernte man nur noch aus sekundären Quellen kennen. Auch das Gedicht des Serenus Samonicus, ein Rezeptbuch in Hexametern, war in der Bibliothek vorhanden, ferner noch viele Lehrbücher der pflanzlichen und tierischen Arzneimittellehre, sogenannte cursus lunares, in denen alle möglichen und unmöglichen medizinischen Autoritäten exzerpiert waren und Naturerkenntnis mit Mystik, astrologischem Wahn und Zauberei durcheinanderging. (Vgl. Scherrer.)

[84]) I, 632, 23ff. [85]) Vgl. Eicken, S. 612.

[86]) Ekk., Cas., Kap. 31, S. 124.

[87]) I, 624, 5—7; vgl. I, 238, 4—7; 632, 24.

[88]) I, 298, 1—2. [89]) II, 499, 26ff.

[90]) I, 192, 28. — Man denkt bei dieser ganzen Partie unwillkürlich an die Worte Goethes: „Da wird der Geist euch wohl dressiert ..." Aber im mittelalterlichen Milieu würden sie ohne Ironie und ernsthaft zu sprechen sein.

ZWÖLFTES KAPITEL
MAGIE DES WORTES — RHETORIK

[1]) Hans v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, S. 4ff.

[2]) Blaß, Gesch. d. alt. Beredsamkeit I, Einleitung.

[3]) I, 665, 25; vgl. auch 664, 20. [4]) I, 643, 10—14. [5]) I, 643, 14—17.

[6]) In den Exkursen zu Boethius I, 68ff.; dann in der Rhetorik I, 636ff.

[7]) I, 623—624. [8]) I, 636, 14—17.

[9]) Vgl. Victorin. (ed. Halm) 175, 42ff.

[10]) „propositum quasi a longe et in absentia positum, quia philosophi non requirunt eorum aspectum, de quibus disputant". I, 661, 10—11.

[11]) „questiones civiles", I, 661, 16ff.. [12]) I, 661, 24ff.

[13]) „Wozu die Kinder noch nicht nutze sind, sondern kluge Männer". I, 65, 11.

[14]) I, 65, 15ff. [15]) Ebd. 22.

[16]) „Warum sollen wir dann eigentlich so freudevoller Kunst keine Künder mehr sein?" I, 65, 27ff.

[17]) Vgl. Ehrismann, Gesch. d. deutsch. Lit., S. 440. [18]) I, 662, 12—29.

[19]) I, 636, 14—20. Ferner: 650, 6—7 „illam artem et illam scientiam qua haec (nämlich persuasio) fieri rationabiliter possunt, rhetoricam dicimus". Vgl. dazu Isidor Origines Lit. II (ed. Halm), 507, 1: „Rhetorica est bene dicendi scientia in civilibus quaestionibus, ad persuadendum iusta et bona." Vgl. weiter Notker I, 98. 14—100, 25; 661, 8—11.

[20]) I, 661, 16ff. [21]) „civilis ratio", I, 638, 12.

[22]) Die spätere Rhetorik sagt statt „controversiae — causae". Notker verdeutscht diesen Begriff mit „machunga des strites". I, 646, 1.

[23]) Folgende Tabelle mag am besten einen Überblick über den von Notker behandelten juristisch-formalen Stoff bieten:

Die Arten der „causa",

der rhetorisch zur Erledigung zu bringenden Streitfragen.

I. Allgemeines

Die „causae" können durchgeführt werden:

1. iudicial (gerichtlich untersuchend) „dinchlicho" (66, 5—8; 638, 20—22; 646, 12—16),
2. deliberativ (beratend) „tiu sprâchlicha pimeinit vel gechiusit vel ahttot" (66, 11—16; 638, 18—20; 646, 16—22),
3. demonstrativ (darstellend schlechthin) „tiu zeigonta unde diu chiesenta" (66, 8—11; 638, 14—16; 646, 22—26).

Vgl. dazu Bo. I, 98, 14—100, 25; Rhet. 661, 8—11 über den Unterschied zwischen Rhetorik und Philosophie.)

Alle diese drei Arten der Kontroversen haben wiederum zwei Arten der „methodischen Durchführung" (status):

1. die legale, die sich mit der gesetzlichen Methodologie und Fixierung befaßt, d. h. mit richtiger Auslegung und Anwendung der Gesetze (66, 18—22; 638, 25—26; 647, 1—6),
2. die rationale, die sich mit der vernunftgemäßen (rationalen) Durchdringung und Behandlung der Kontroversen beschäftigt (66, 22—25; 638, 25—26; 647, 1—6).

Die einzelnen Teile jeder dieser methodischen Durchführungen (besonders bei Fortunatus ausgeführt) sind dann weiter:

1. intentio „malize" Anklage: Darstellung des Sachverhaltes durch den Kläger
2. depulsio „uueri" Abweisung der Anklage

(70, 26—71, 5; 648, 26—649, 5),

3. ratio „antseida" Darstellung (Erwiderung) des Sachverhaltes durch den Angeklagten (71, 5—8; 649, 5 ff.),
4. infirmatio „luzeda" Entkräftigung der Anklage (71, 8 ff.; 649, 8—12),
5. firmamentum „festinunga", Beweis der Darstellung des Angeklagten (649, 13 ff.).

Diese Durchführung stellt zugleich dar den

Gang der Gerichtsverhandlung,

nach dem „firmamentum" besteht die

Questio (71, 14 ff.; 649, 24 ff.)

für die Richter, wie sie den Fall zu beurteilen haben. Ehe sie urteilen, kommen der Verteidiger des Angeklagten und Beistand des Klägers, die Redner

Oratores (71, 21 ff.)

an die Reihe, deren Rede ihrer Gliederung nach schon oben behandelt wurde (650, 1 — 651, 21).

Auf die Rede folgt die Entscheidung über die Questio,

das Urteil (iudicatio) 651, 22 — 652, 3.

II. Spezielles

Die Erledigung der Kontroversen, die „status" oder „constitutiones" erfolgt also rational oder legal:

A. Die rationalen Arten der „status"

1. coniectura „Ausspürung, Ergründung" („râtiska") ob eine Tat geschah oder nicht (68, 2—7; 638, 28—30; 652, 4—10); iuristischer term. techn. dafür: „quæstio facti". Vgl. Cic., Inv. I, 8. Victorin. 180, 19ff.,
2. diffinitio oder finis „Bestimmung der Tat ihrem Begriffe nach" (68, 7—13; 638, 31f.; 652, 11—15),
3. translatio „Abweisung und Richtigstellung der Beschuldigung: daß die Tat anderen Personen und anderen Umständen zuzuschieben sei"; iuristischer term. techn.: „exceptio iudicii vel fori declinatoria". 68, 13—29; 639, 30—32; 652, 16—25. Cic., Inv. I, 11. Cassiodor 469, 25. Isidor 509, 12—16,
4. qualitas „Qualität der Tat: ob sie gut oder böse, lobens- oder strafenswert sei"; dieser wichtigste „status" wird auch „constitutio generalis" genannt. 68, 29—69, 2; 639, 1—3; 653, 1—6. (Victorin. 180, 41; 278, 16.) Die „qualitas" ihrerseits zerfällt wieder in zwei Unterarten:

1″. negotialis (Frage nach dem Pragmatisch-negotialen) 69, 4—8; 639, 4f.; 653, 7—23,

2″. iudicialis (Frage nach dem Recht im eigentlichen Sinne) 69, 9—12; 639, 5f.; 653, 24—654, 3. Vgl. Victorin. 281, 17. Das „iudiciale" hat wieder zwei Arten. Es ist

a) assumptiv, in sich unvollständig, bedarf zu seiner Durchführung die Heranziehung eines anderen Beweisgrundes. 69, 21—24; 639, 10—12; 654, 5ff,

b) absolut, d. h. in sich begründet. 69, 13—16; 639, 8—10; 654, 5ff.

Das Assumptive gliedert sich weiter, wie folgt:

a′) Comparatio: Berücksichtigung der Motive und der Veranlagung; Vergleichung. Cic., Inv. II, 24—26. Notker 69, 30—70, 2; 639, 12—14; 654, 12—21,

b′) Remotio: Zurückweisung der Anschuldigung auf den anderen oder auf anderes. Cic., Inv. II, 26—28. Notker 69, 27—29; 639, 17—18; 654, 22—655, 4,

c′) Relatio: Abwälzung des Verbrechens überhaupt. Cic., Inv. II, 29—30. Notker 69, 24—26; 639, 15—16; 655, 5—7,

d′) Concessio: Zugeständnis der Schuld. 70, 2—5; 639, 18—20; 655, 8—10.

α) deprecatio „uleha" Abbitte. Cic., Inv. II, 34—36. Notker 70, 5—9; 639, 28—29; 655, 11—17,

β) purgatio „antseida" Entschuldigung. 70, 9; 639, 21ff.; 655, 18—20. Diese gliedert sich wieder in

α′) imprudentia „Unwissenheit". Cic., Inv. II, 31. Notker 70, 15—18; 639, 23—25; 656, 1—9,

β′) casus „Zufall, Verhängnis". Cic., Inv. II, 31. Notker 70, 10—12; 639, 25f.; 656, 9—15,

γ′) necessitas „Akt der Notwehr". Cic., Inv. II, 31. Notker 70, 13—15; 639, 26—28; 656, 16—18.

B. Die legalen Arten der Kontroversen (status):

1. scriptum et sententia „scrift unde uuillo" Diskrepanz zwischen Wortlaut des Gesetzes und persönlicher Rechtsauslegung. Cic., Inv. I, 12. Notker 67, 1—9; 640, 2—10; 647, 8; 656, 19—657,25.

2. ambiguae leges: zweideutige Gesetze. Cic., Inv. I, 13. Notker 67, 12—15; 640, 11—12; 647, 9; 657, 26—658, 4.
3. contrariae leges: einander widersprechende Gesetze. Cic., Inv. I, 14. Notker 67, 9—12; 640, 12—13; 647, 9; 658, 5—18.
4. diffinitio „cnôtmarchunga"; Gesetze mit unklaren Begriffsbestimmungen. Cic., Inv. I, 13. Notker 67, 15—25; 640, 14f.; 647, 11ff.; 658, 19—659, 15.
5. ratiocinatio „eines tinges festenunga fone andermo". Ein verborgener Sinn, der aus einem Gesetz herauszuinterpretieren ist. Cic., Inv. I, 13. Notker 67, 26—30; 640, 14f.; 647, 16ff.; 659, 16—660, 15.

[24]) Die Oratio: ihre Materie, das zu behandelnde Objekt (causa objecti criminis) 650, 14; ihre Kunstfertigkeit (artificium), Ausführung der Verteidigung, 650, 15.

Teile der Rede:

1. Exordium (Einleitung)
   dient zur Gewinnung des Wohlwollens, der Aufmerksamkeit und Gelehrigkeit des Publikums (641, 4—8; 650, 18—23).
   auf Cicero von Notker verwiesen; vgl. Victorin. I, 14.

2.—3. Partitio „deinde narratio" so 651, 3.
641, 8ff. zählt Notker gerade umgekehrt auf.
Partitio „Einteilung, Gliederung des Stoffes zur Herausstellung des Gegenstandes in seiner Gesamtheit (divisio rerum ad ipsam causam 641, 14).
Hilfsmittel dazu sind:
1. Distributio = logische Gliederung.
2. Concessio = Das Stellen eines Gegenstandes zur Diskussion, Einräumung eines Fehlers des Angeklagten. (Vgl. Victorin. p. 209, 13: „distributio ... potest aperire tantum causam res enumerando". Ders., p. 191, 14: „debebit fatum fateri, sed veniam postulare, quae est qualitus venialis, quam concessionem Cicero vocavit".)

Narratio: Die exakte ausführliche Darstellung des gegliederten Stoffes. 641, 8—14.

4.—5. Conclusio und Confirmatio.
a) Confirmatio (651, 15) bedeutet die Bekräftigung der narratio, Begründung, Bewahrheitung der Rede. Sie erfolgt (nach 641, 25)
1. durch Personen, Argumentation aus Personalverhältnissen, ex personis, (ausführliche Begründung 644, 6—645, 27); vgl. dazu Victorinus I, 24—25.
2. Argumentation, die es mit der Tat (negotium) unmittelbar zu tun hat (641, 29—642, 2).

Reprehensio: 642, 18—24 erscheint noch das Pendant zur Confirmatio der eignen Sache; die Widerlegung der Confirmatio des Gegners, wovon 651 keine Rede ist.

b) Conclusio (651, 17—21) ist die Einteilung nach dem Paradigma eines Orest-Prozesses durchgeführt, exaktere Teilung 642, 24—32:
Der Schluß, den Ausgang und Rückblick (determinatio) aufs Ganze zu bringen. Notker scheidet:
1. enumeratio (aufzählende Übersicht),
2. indignatio (Entrüstung über den Gegner, Angriff auf die Gegenpartei),
3. conquestio (Anrufen des Sympathiegefühls der Hörer für die eigene Sache); vgl. Victorin. I, 52—53.

[25]) Bemerkenswert ist, daß Notker die Form der Rede mit der der Geschichtsdarstellung vergleicht. Morphologie der Prosaformen: dem exordium der Rede entspricht in der Historie der prologus, partitio dem capitula, narratio dem textus. I, 651, 3ff. Vgl. Victorin. 202, 11ff.

[26]) In den „Büchern an Herennius", der ältesten uns erhaltenen römischen Schrift über die Rhetorik, werden bloß drei Stilarten unterschieden:

1. der schwere (feierliche),
2. der mittlere (halbfeierliche),
3. der schlichte Stil (Herennius IV, 12ff.).

Das ist eine Einteilung, die nur auf die Sache und auf die Darstellungsform geht, wie sie sich notwendigerweise ergibt. Die Sache, d. h. in diesem Falle die Rede, ist hierbei noch absolut genommen, als ein Ergebnis, wie es auf dem geistigen Boden typisch entsteht. Aber der geistige Boden ist nach Landschaft und Volk verschieden. Die Einteilung, die wir bei Notker finden, entstammt einer späteren Erkenntnis, die die Rede relativ nimmt, als ein Ergebnis, abhängig von Landschaft, Menschen und Zeit. Seit Quintilian und Severian etwa (vgl. Sev. 356, 1ff.) sieht man auf die internationalen Verschiedenheiten des Redestils, und es ist bezeichnend, daß die erschöpfendere Dreiteilung von Herennius her verlassen und dafür eine Gliederung der Stilarten vorgenommen wird, die den schweren, überladenen, gezierten Redestilen den Vorzug gibt. Notker I, 663—666.

[27]) I, 668, 14—670, 10. Vgl. „die causa probabel machen".

[28]) Cic., Inv. I, 7. Victorin. 177, 41ff. Victorin. 320, 5.

[29]) I, 670, 8—10.

[30]) Ganz nach Cicero (Inv. I, 7).

[30a]) Vgl. I, 671, 16ff.

[31]) I, 671, 22—24. Quelle hierfür Capella 472, 27f.

[32]) Vgl. I, 675, 29ff.

[33]) I, 673, 23—26.

[34]) I, 673, 27—31.

[35]) I, 674, 13—18. Vgl. zu diesen Sprüchen Müllenhoff und Scherer, Denkmäler, 3. Aufl., I, 55; II, 129ff. Kelle I, 229.

[36]) Vgl. oben Kapitel 10.

[37]) Der rhythmische Sinn für sprachliche Kadenzen wird durch die Betrachtung guter und schlechter Klauseln gestärkt. I, 679, 1—681, 2. Vgl. Capella 476, 6ff.

[38]) Nach Lib. ad Herenn. 99, 10—108, 14. Bei Notker: I, 682, 6—10.

[39]) I, 682, 21—25.

[40]) Zum Schluß gibt Notker nochmals einen wiederholenden Rückblick auf die Rhetorik im engeren Sinne, auf die eigentliche Redetechnik (inventio, dispositio, memoria, elocutio, pronuntiatio) und findet, daß letzthin alle einzelnen Mittel einander sich die Hände reichen: Erfindung, Einstudierung, Aussprache usw. hängen unmittelbar zusammen. Wer den Sinn der Rhetorik erfaßt hat, hat auch zugleich den ihrer Teile begriffen.

[41]) I, 684, 4—5.

DREIZEHNTES KAPITEL
IN DER NACHFOLGE DES ARISTOTELES

[1]) Windelband, Gesch. der Philos, 6. Aufl., S. 223.

[2]) I, 623, 2—3. Vgl. Prantl, Geschichte der Logik II, 61; Kelle, Abh. d. Bay. Ak. d. Wiss., Bd. 21, 449; Manitius, S. 283f. — Prantl und Kelle haben sehr eingehend nachgewiesen, wie Notker auch hier aus allen möglichen Quellen, vornehm-

lich Boethius und Capella, sein Wissen zusammengetragen hat. Kelle, Abh. d. bay. Ak. d. Wiss., Bd. 18, 1ff. und Prantl II, 63—67.

[3]) Eriugena, De div. praed. prooem. [4]) I, 623, 6—7. [5]) Ebd.

[6]) I, 623, 1—636, 13. [7]) „De partibus logicae" I, 591, 1—595, 28.

[8]) I, 365, 1—495, 17. [9]) I, 479, 1—588, 11.

[10]) „De syllogismis" I, 596, 1—622, 8.

[11]) Prantl, Geschichte der Logik I, 87. [12]) Prantl, ebd.

[13]) Prantl hat Aristoteles hegelisch interpretiert und merkt gar nicht, daß seine „Objektivität" oft noch „objektiver" ist als notwendig.

[14]) I, 623, 13—15. 18—624, 10. 13—29; 636, 13—14.

[15]) Entstanden aus der bekannten Verwechslung griechischer und lateinischer Abkürzungen: Die griechischen Schul- und Lehrbücher bezeichneten den Lehrer mit dem Anfangsbuchstaben *Δ* von *Διδάσκαλος*, den Schüler mit *Μ* von *Μαθητής*. Die lateinischen Nachahmer übernahmen gedankenlos und setzten das *Δ* für lateinisch Discipulus „Schüler" und das *M* für Magister „Lehrer".

[16]) I. 591, 3—5; 624, 31ff.

[17]) Gattung (genus) I, 591, 7—9; 625, 5—22, Art (species) 591, 9—12; 625, 22—27, Unterschied (differentia) 591, 12—14; 625, 28—626, 6, spezifisches Merkmal (proprium) 591, 14—592, 4; 626, 6—19, Merkmal überhaupt (accideus) 592, 4—7; 626, 19—26.

[18]) Vgl. Prantl II, 59f.

[19]) Vgl. Notker I, 592, 8—17; 626, 26—630, 24.

[20]) I, 627, 7ff. [21]) I, 628, 1—4. [22]) I, 628, 28ff.

[23]) I, 592, 17—28; 630, 24—631, 24.

[24]) I, 634, 1—636, 13; in der Reihenfolge des Organons I, 592, 18—28; zum Einzelnen Prantl und Kelle a. a. O.

[25]) I, 592, 28—32; 630, 24—631, 21.

[26]) Entspricht in Notkers Bild vom Organon den Analytica posteriora des Aristoteles. I, 592, 32—593, 2 und 631, 22—632, 11.

[27]) Die Topik des Aristoteles im Lichte Cicero-Boethius. I, 593, 3—595, 28; 632, 11—633, 32.

[28]) Prantl, Über die zwei ältest. Compendien der Logik in deutscher Sprache. Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss., Philos.-philol. Klasse, Bd. 8, 195ff. Vgl. ferner Prantl, Logik II, 63 und Anm. 253. Die Benutzung der Topik und der Analytiken läßt sich erst aus dem 12. Jahrh. nachweisen. Kelle a. a. O. 5.

[29]) Vgl. bes. Kelle, Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss., Bd. 18, S. 1ff. und Prantl, Logik II, 63 und 67.

[30]) Es werden besprochen die Homonyma, Synonyma, Denominativa, aber nur soweit als zur Vorbereitung auf das Ganze nötig ist. Alles ist hier mehr grammatischer denn logischer Art in der Ausführung. (Notker I, 367, 1—371, 20) Ganz kurz wird gehandelt vom Wort in seiner Zusammensetzung mit anderen Wörtern im Satz (I, 371, 21—372, 3), ausführlicher dagegen vom Wort für sich, außerhalb des Satzzusammenhanges.

[31]) I, 372, 8—374, 21. Diese Abschnitte bringen sozusagen eine vorläufige Einteilung der Kategorien. Daß die Zahl der Kategorien als der „obersten Gattungsbegriffe" nach unten sich beliebig abrunden läßt, je nachdem man mehr oder weniger die einzelnen Gattungsbegriffe in ihre Unterarten scheidet, leuchtet ein. Nach Prantl (I, 190) hat Aristoteles selbst folgende drei Hauptkategorien gekannt:

1. individuelle Substanz,
2. Produkt eines Vorganges oder Zustandes,
3. relatives Sichverhalten.

Daneben hatte er eine Zahl anderer, minder wichtiger Kategorien genannt, und diese waren von seinen Nachfolgern ebenso bedeutend genommen. Zeitweise jedoch hat man dann wieder das Bedürfnis gehabt, diese zehn Kategorien auf ihre wichtigsten zu reduzieren, wie das besonders die Stoiker taten. (Prantl I, 428—437.) Glücklich ist man dabei freilich nicht immer verfahren.

Am „abenteuerlichsten" ging der Kommentator Porphyrius (233—304 n. Chr.) vor. Er behauptete, daß die größte Einteilung der Kategorien in zehn, die kleinste dagegen in vier sei und zwar in Substanz und Akzidenz. Da beide, Substanzen und Akzidenzen, allgemein, unversal, wie individuell, partikulär sein könnten, so ergäben sich:

1. substantia universalis,
2. substantia particularis,
3. accidens universalis,
4. accidens particularis.

Diese werden nun charakterisiert, je nachdem sie in einem zugrundeliegenden Substrat (Subjekte) sind und von diesem ausgesagt werden oder nicht. Boethius nennt dieses Substrat subjectum.

Bei Boethius findet sich dann diese ganze Einteilung des Prophyrius wieder, doch in geänderter Reihenfolge:

1. substantia universalis,
2. accidens particularis,
3. accidens universalis,
4. substantia particularis.

Diese andere Ordnung ergibt sich daraus, daß Boethius die einzelnen Kategorien reiht nach der Anordnung, wie sie aus dem Prinzipe „in subjecto" und „de subjecto" folgen.

Akzidenzen haben ferner als Charakteristikum, daß sie „in subjecto" sind, während die Substanzen nicht „in subjecto" sind. Das heißt, sie sind immer an etwas anderm, während die Substanzen Wesenheiten in sich sind.

1. Die universale Substanz wird von Subjekten als deren Benennung ausgesagt, ist aber nicht in oder an einem Subjekte. Man sagt z. B. Mensch von jemandem aus. Aber der Gattungsbegriff Mensch ist nicht selbst in diesem. Die universale Substanz ist etwas wie Gattungs- oder Artbegriff; darum entspricht ihr in der Grammatik der Gattungsname: appellativum specificum.

2. Das partikuläre Akzidenz ist in oder an den Subjekten, wird aber nicht von ihnen, nicht als Benennung ausgesagt, nämlich um sie selbst zu bestimmen. So ist zum Beispiel „Grammatik" Akzidenz des Geistes (anima), sie wird aber nicht von ihm, als sei sie dasselbe ausgesagt.

3. Das universale Akzidenz ist in oder an den Subjekten und wird auch von ihnen ausgesagt. Beispiel: Wissen, das in der Grammatik als Tatsache erscheint und auch von ihr ausgesagt wird.

4. Die partikuläre Substanz, die individuelle Wesenheit ist etwas in sich und durch sich Seiendes. Cicero ist Cicero, ein bestimmtes Pferd eben ein solches. Dieser Spezialgattungsbegriff ist nicht in subjecto und wird auch nicht von ihm ausgesagt.

[32]) Notker geht zu diesem Hauptteil über nach einigen allgemeinen Regeln über das Verhältnis des Subjekts und Attributs. Vgl. Aristoteles, Kap. 3; Notker I, 375, 23—377, 19.

[33]) Windelband, Lehrbuch der Gesch. d. Philos., 6. Aufl., S. 117. — Vgl. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, S. 209.

[34]) Aristot., Kap. 5—8. Notker I, 378, 12—467, 3.

[35]) Aristot., Kap. 9. — Notker I, 467, 4—468, 14.

[36]) Die substantia prima hat in den Voraussetzungen einen anderen Namen: substantia particularis (I, 374, 11); die substantia secunda heißt gleichfalls anders: substantia universalis (I, 372, 8).

[37]) I, 379, 1—27.

[38]) Notker I, 380, 1—382, 12. — Danach wird die Eigentümlichkeit der zweiten Substanz beleuchtet, bei der neben der Obergattung (genus) die Unterarten (species) erscheinen. (I, 382, 13—385, 26.) Schließlich wird eine noch im einzelnen begrifflich genaue Definition der beiden Substanzen durchgeführt. (I, 385, 22—397, 18.)

Die begriffliche Bestimmung der Substanzen:

1. sie sind „nicht im Subjekt“ (385, 27—388, 19);
2. sie werden univoce gesprochen von allem andern (388, 20—389, 30);
3. Merkmal der ersten Substanz: das Einmalige, Individuelle, was nicht der zweiten zukommt (390, 1—391, 18);
4. Merkmal beider Substanzen: daß es zu ihnen eben kein Konträres gibt (dies auch Merkmal anderer Kategorien wie Quantität usw.) (391, 14—392, 15);
5. weiteres Merkmal beider: sie sind als Substanz nicht zu vermehren noch zu vermindern (auch bei der Zahl usw. der Fall) (392, 16—393, 27);
6. entscheidendes Merkmal beider: sie können Konträres an sich nehmen (was kein Urteil und keine wahre Meinung vermag) (393, 28—397, 18).

[39]) Aristoteles, Kap. 6. — Notker I, 398, 26—419, 9.

[40]) I, 398, 26—399, 15.

[41]) I, 399, 16—406, 2. — Es folgen weiter eine räumliche Bestimmung der Quantitäten (I, 406, 3—410, 6) und Scheidung in eigentliche und uneigentliche Größen. (I, 410, 7—412, 5.) Den Beschluß bildet eine besondere Charakteristik der Quantität als solcher. (I, 412, 6—419, 9.) Dabei wird weiter unterschieden:

1. Das Konträre und die Quantitäten (412, 6—417, 13);
2. die Annahme von Mehr und Minder bei der Quantität (417, 14—418, 10);
3. die Attribute aequalis und inaequalis kommen ausschließlich den Quantitäten zu (418, 11—419, 9).

[42]) Arist., Kap. 7. Notker I, 421 ff.

1. Vorläufige Bestimmung des Begriffes Relation (421. 23—422, 12);
2. Excurs Notkers zu dieser Bestimmung (422, 13—423, 26);
3. weitere Bestimmungen des Relativen (423, 27 ff.):
   a) die relativen Beziehungen (423, 27—426, 6);
   b) Verhalten zum Konträren (426, 7—426, 18);
   c) zu Mehr und Minder (426, 19—427, 5);
   d) die „Conversio“ (427, 6—437, 15).

[43]) I, 431, 18—433, 24.

[44]) I, 433, 25—437, 15. — Den Beschluß des Kapitels über die Relationen bildet eine vergleichende Zusammenstellung von Substanz und Relation (I, 437, 16 bis 443, 9).

[45]) I, 449, 3—4. Aristoteles, Kap. 8.

[46]) Aristoteles scheidet das Erleiden als feste Eigenschaft von dem Erleiden als vorübergehendem Zustand. Diese Qualität heißt nicht deshalb so, weil sie etwas erleidet, sondern weil sie den Zustand des Leidens enthält.

[47]) I, 458, 23 — 459, 19.

[48]) 1. Qualitas und qualis (I, 459, 20 — 461, 12).
2. Die Kontrarietät beim Qualitativen (461, 13 — 462, 19).
3. Mehr und Minder (462, 20 — 464, 28).
4. Die Attribute „ähnlich" und „unähnlich" ausschließlich den Qualitäten zukommend (465, 1—13).

[49]) Von Tun und Leiden heißt es, daß sie beide der Kontrarietät und dem graduellen Unterschied unterliegen. Die Lage ist schon bei Erörterung der Quantität mit dem Begriffe „positiv" besprochen worden. Über Zeit und Raum und Haben sei nichts mehr zu sagen, als darüber schon „in principio" gesagt sei.

[50]) Von den Gegensätzen: Aristot., Kap. 10 und 11; Notker I, 468, 15ff.
1. Die vier Arten der Gegensätze (468, 15 — 469, 10):
a) die relativen Gegensätze (469, 11 — 470, 4),
b) die konträren Gegensätze (470, 5 — 472, 32),
c) der Gegensatz von Haben und Beraubung (473, 1 — 480, 18),
d) der kontradiktorische Gegensatz der Bejahung und Verneinung (480, 19 — 481, 24);
2. die Verbindung der Worte zu Urteilen und die Unterschiede der Gegensätze (482, 1 — 483, 21);
3. die kontären Gegensätze noch einmal im besonderen untersucht (483, 22 bis 486, 7).

[51]) Arist., Kap. 12—15. Notker I, 486, 7 — 495, 17. Das „Zuvor" wird zunächst in vier Arten geschieden: 1. zeitliches Vorangehen, 2. Vorangehen in der Reihenfolge (z. B. „eins" vor „zwei"), 3. Vorangehen in der gesetzmäßigen Ordnung, z. B. in der Grammatik, Rhetorik und Mathematik, 4. Vorangehen in der Qualität und Würde. Ein offenbar noch späterer Zusatz hängt dann noch eine fünfte Art an: das Vorangehen in der kausalen Reihefolge. Anhangsweise wird dabei (Vorläufer zum Streit um die Realien!) die Bemerkung gemacht, daß das Ding früher als das Wort sein müsse, das jenes bezeichnet. — Das „Zugleich" ist der Zeit und Folge nach weder ein Früher noch Später (z. B. halb — doppelt). In der Gattung sind die Arten zugleich wie gressibile, volatile, aquatile bei animal. Dieses Zugleich ist von Natur aus. — Die Bewegung wird in 6 leere Arten geschieden. — Ebensowenig besagen die Beispiele zum „Haben" etwas Besonderes für diesen Begriff.

[52]) Z. Bsp. I, 414f.

[53]) Prantl, Gesch. d. Logik II, 64.

[54]) Kelle, Abh. der bayr. Ak. d. W., Bd. 18, S. 14.

[55]) Vgl. die eingehenden Untersuchungen Kelles, „Die philosophischen Kunstausdrücke Notkers" a. a. O.

[56]) I, 368, 2ff. bei Boethius finden wir hier als Beispiel u. a.: Pyrrhus Achillis filius und Pyrrhus Epirotes, Alexander Priami filius und Alexander Magnus. Boeth. Opera (ed. Migne) Patrologia 64, 165ff.

[57]) Prantl a. a. O. 62.

[58]) Vgl. Abbildungen I, 401ff.

[59]) Wenn auch die Bilder der Handschriften nicht selbst von Notker stammen, so sind sie doch nach den Angaben seines Textes gezeichnet, so wie er sie offenbar selbst schon (wieder nach älteren Vorbildern) gegeben hatte. Hier ist nur die Tatsache der seelisch-geistigen Haltung wichtig, die aus den bildlichen und schriftlichen Erläuterungen spricht. Ihre Herkunft kommt hier an sich nicht in Frage.

[60]) I, 403, 9—404, 12.

[61]) Der Raum noch antik-körperhaft (I, 405, 24—406, 2).

[62]) I, 419f. Die später folgenden Zeichnungen der mathematischen Figuren (Linien, Kreis, Drei- und Vielecke) zeigen sich rein auf die Linie eingestellt. Das flächliche Sehen hat etwas klar Ausgesprochenes; das räumliche ist tastend und gegenüber der späthellenischen Malerei nnd ihrer aufs Nähere beschränkten Perspektive unsicher geworden. Das spricht sich besonders in der Art aus, wie in Notkers Werken Kugel, Pyramide und Kubus gezeichnet sind.

[63]) Für die Vereinzelnung des Körperlichen besonders charakteristisch Notkers Ausführungen I, 419, 10—421, 22. — Die ausgesprochen philologische Veranlagung Notkers spürt man bei seinen Exkursen über die Kategorie der Relation. Das Abhängigkeitsverhältnis „von andern Dingen her“ und „in bezug auf ein anderes“ wird von dem Mönch nach der grammatischen Seite hin erläutert; alle Begriffe sind relativ, die als gesetztes Wort der Ergänzung durch einen Kasus bedürfen: Sklave des Herrn (I, 422, 13ff.).

[64]) I, 499, 2ff. „Aristoteles screib categorias; chunt zetûenne. uuaz éinluzziu unort pezéichenen.“

[65]) Vgl. Prantl II, 63. 67. — Für Notkers Nominalismus ist es auch bezeichnend, daß bei ihm Begriffe wie calvus, crispus usw. nicht als reine Sachbestimmtheiten, sondern nur „in subjecto“ gelten wollen! (I, 627, 1—3.)

[66]) Vgl. Prantl I, 91 und 163, Anm. 235.

[67]) I, 500, 1—507, 21. [68]) I, 500, 1—502, 15.

[69]) I, 502, 16—507, 21. [70]) I, 507, 21—588, 11.

[71]) I, 507, 21—509, 13. [72]) I, 509, 14—510, 2.

[73]) Arist., Kap. 5. Notker I, 510, 3—514, 3.

[74]) Arist., Kap. 6. Notker I, 514, 4—515, 9.

[75]) Arist., Kap. 7. Notker I, 515, 20—523, 2.

[76]) Arist., Kap. 8. Notker I, 523, 2—524, 14.

[77]) Arist., Kap. 9. Notker I, 524, 15—535, 11.

[78]) Arist., Kap. 10—11. Notker I, 535, 12—559, 2.

[79]) Arist., Kap. 12—13. Notker I, 559, 3—578, 29.

[80]) Arist., Kap. 14. Notker I, 579, 1—588, 11.

[81]) Nur die Einleitung, die er dem Ganzen vorausschickt, spricht davon, in welcher Reihenfolge man die Schriften des Aristoteles lesen solle.

[82]) Die Schrift haben Kelle und Prantl sehr eingehend behandelt: Kelle, Abh. 18, 22; Prantl II, 64—67.

[83]) I, 619, 25—28. [84]) I, 619, 29ff.

[85]) „Die Macht, die der Seele gegeben ist, Gut und Böse zu erkennen und Wahr und Falsch, das ist die Vernunft. Sie habend ist der Mensch Gott gleich.“ I, 616, 23ff.

VIERZEHNTES KAPITEL
DIE SPÄTRÖMISCHEN TRÖSTUNGEN DER PHILOSOPHIE

[1]) I, 2—3. [2]) I, 6 ff.

[3]) Nach Art der Epigonen bewegt er sich dabei im Überkommenen. Er bringt etwa symbolische Naturbilder: der Nordwind, von den Höhlen Thrakiens herwehend, jagt Wolken- und Nebelmassen auseinander und läßt dem staunenden Blick die strahlende Sonne hervorleuchten. Ebenso löst sich die Wolke des Kummers in der Seele des Menschen. — Die frühere Weltweite und Kraft, mit der Boethius in dem Erdenrund wirkte, kommt auch in dem frohen Gebrauch weltlicher Bilder zum Ausdruck: „lumina rosei solis, sydera gelidae lunae, sonora flamina, placidas horas veris eti." (I, 5.)

[4]) I, 24. „O Schöpfer des himmlischen Sternengezeltes
Der machtvoll herab von dem ewigen Thron
Den Himmel bewegt in kreisender Bahn
Du, der du der Welten Geschicke verknüpfst,
Erbarme dich endlich der irdischen Not!
Uns Menschen, der Schöpfung erhabenster Teil,
Bedrängt des Geschickes gewaltige Flut.
O hemme gebietend das brausende Meer,
Und wie das Gesetz du dem Himmel bestimmt,
So lenke versöhnend die Erde!"
Nach der Übersetzung von Richard Scheven.

[5]) „tes muotes festi unde gotes zuouersíht" (I, 22, 30—31).

[6]) Die verschiedenen Dinge der Welt „meinen das und das". (I, 15, 11.)

[7]) Bis zum Ende des zweiten Buches. [8]) Reichend bis III, 76.

[9]) Diese Ausführungen reichen von II, 27 — III, 65.

[10]) Eine Parallele aus dem modernen Pessimismus: es sei erlaubt, an eine Briefstelle Hebbels zu erinnern. Da der Dichter in verdüstertster Zeit der Schönheit Italiens nicht froh werden kann und an der pessimistischen Schärfe, besser gesagt, dem ätzenden Wesen seines Blickes leidet, an dem Boethius und der mittelalterliche Mensch gerade seine Freude hatte, schreibt er im Februar 1845 an seine Geliebte: „Liebe Elise, Du schreibst, ich sähe selbst da Gespenster, wo Lichtgestalten zu sehen wären. Ach, meine Augen sind so schrecklich scharf, ich schaue durch die Erde hindurch und sehe die Toten, wie sie verwesen; nun sehe ich die Blumen, die sie bedecken, nicht mehr."

[11]) III, 1—75.

[12]) Nach der Übersetzung J. Jungmanns S. J. in seiner Ästhetik I[3], 213.

[13]) IV, 1—17.

[14]) Eine andere, die Frage nach dem Zufall, als einem spontanen Geschehnis, das ohne jeden ursächlichen Zusammenhang besteht, ist bereits erledigt durch die Erörterungen über Schicksal und Vorsehung. V, 1—5 handelt vom Wesen des Zufalls. Außer dem Urprinzip (Gott) ist nichts in der Welt ursachlos. Es werden Beispiele aus der Natur gegeben, wie alles dem Gesetze der Ursache unterworfen ist. Aristoteles wird zitiert und eine Definition aus der „Physik" (II, 4—66). Unter Zufall kann nur das Zusammentreffen zweier verschiedener Ketten von Gründen, wie man es nicht erwartet hat, verstanden werden. Boethius gibt das Beispiel eines Ackermanns, der einen Schatz ausgräbt: daß der Schatz an der betreffenden Stelle vergraben wurde und der Landmann mit seinem Pfluge darauf stößt, sind die zwei

Kausalitätsreihen, die jede für sich bestehen, aber auch in ihrem Zusammentreffen nicht der Begründung entbehren. Ein Gesang, der in Bildern die Gesetzlichkeit des Zufalls bestätigt, schließt die Ausführungen.

[15]) Weiter wird ausgeführt: Das Vorhergesehene geschieht notwendigerweise; dem Vorhergesehenen selbst aber als Vorgesehenes wohnt keine Notwendigkeit bei. Wie das Wissen von den gegenwärtigen Dingen keine Notwendigkeit dem beilegt, was geschieht, so legt auch das Wissen von den zukünftigen Dingen keine Notwendigkeit dem bei, was geschehen wird.

[16]) Boethius bestimmt weiter die Ewigkeit in erhabener Weise. Sie sei „zugleich ganzer Besitz und vollkommener Besitz des unbegrenzten Lebens". I, 348, 15—16.

[17]) Vgl. z. B. den letzten Gesang des vierten Buches.

[18]) Notkers Übersetzung ist bis zum Schluß genau. Aus seinen vielen Anmerkungen mag noch die eine hervorgehoben werden, die uns wieder an den Mönch erinnert. Er spricht (I, 338, 2) vom hl. Benedikt, der in seliger Verzückung einmal das ganze Weltall in göttlicher Einfachheit zeitlos erfaßt habe: ein Beispiel für die begnadende allumfassende Vernunft Gottes. Im übrigen hebt Notkers pädagogisches Gefühl wesentliche und entscheidende Stellen überall besonders hervor. Zu den Formeln der absoluten und kondizionalen Notwendigkeit bemerkt er: „Hier ist tiu questio soluta. Diz ist ter tougeno nexus der zuei repugnantia sament ketuot uuesen an einemo dinge."

[19]) Mit einer frommen Mahnung (V, 49) schließt das Buch. Man solle das Laster meiden, die Seele in gerechter Hoffnung erheben und demütige Gebete zum Himmel senden; denn man lebe sein Leben vor den Augen des alles sehenden Richters.

Dieser Epilog ist zweifellos nicht echt. Im ganzen Buche sonst verfällt Boethius nicht wie hier in den Predigtton. Seine Art, zu erbauen, zeigt sich in den Hymnen, die heroisch-poetisch gehalten sind. Dies ist moralisierendes Christentum. Es liegt nahe genug, zu vermuten, daß Mönche diesen Schluß angefügt haben.

[20]) „Hier können wir annehmen, daß Boethius nach diesem fünften Buch durch den Tod daran verhindert ward, daß er von der Philosophie hätte die (Dinge) vernehmen können, die sie ihm hernach zu sagen verhieß."

FÜNFZEHNTES KAPITEL
DIE HOCHZEIT DER PHILOLOGIE

[1]) Ed. Norden, Antike Kunstprosa II, 600 f.

[2]) Baechtold, S. 68—69. [3]) Vgl. Ekk., Cas., Anm. 436 u. 616.

[4]) Dresdener, S. 197.

[5]) Vgl. Baechtold, S. 69. 70. Overbeck, S. 153. — Daß Notker den weiteren Inhalt der Nuptiae kannte, erweist sich aus „De syllogismis", wo Stellen aus dem 4. Buch des Capella auftauchen. Notker hat wohl auch Capellas Satirae gekannt. Eine Erklärung seiner Tröstungen IV, 3 ist von dort IV, 107 entlehnt.

[6]) Vgl. Schulte, S. 107, dem hier beizupflichten ist.

[7]) Notker benutzte zur Kommentierung die Erläuterungen des Remigius von Auxerre; aber diese Benutzung ist, wie Schulte gezeigt hat, eine freie, so daß Notkers Arbeit durchaus eigenes Gepräge trägt. Vgl. Ehrismann, S. 415.

[8]) Nescio quid moliens inopinumque tactumque. I, 691, 5.

[9]) I, 700, 19—22. Vgl. Remigius!

[10]) I. Buch, Abschnitt 8. [11]) I, Abschnitt 9, S. 702, 13 ff.

[12]) I, 712, 9—14. [13]) „Φοῖβος χρυσοκόμης λοιμοῦ νεφέλην ἀπέρυκεν."

[14]) Notker spricht hier von providentia dei, während Capella allegorisch die heidnische Gewalt der Götter meint, färbt also christlich. I, 714, 28.

[15]) „Ich wohne im Höchsten." I, 730, 25.

[16]) Auf ihre Jungfräulichkeit weist sogar die jungfräuliche Zahl Sieben, die ihr geweiht ist, wie der Umstand, daß sie die Krone der sieben freien Künste trägt. I, 732, 14ff.

[17]) Bei der Aufzählung der Götter werden genannt außer den Hauptgottheiten noch die sieben „residui" und das „Volk" der übrigen Götter. Nur die bösen sind nicht mit eingeladen. In der ersten Himmelsregion sitzen die „dii consentes" etc.; in der zweiten Mars pacificus und Mars militaris, Juno selbst, der Gott des Zufalls, die Nymphen und Silenen; in der dritten die Glückspender und Minerva, die an Zeus' Hof leben, und die Göttin des Streites; in der vierten Wald- und Regen-Gottheiten; in der fünften Ceres und Tellus, Vulcan und Genius; in der sechsten der altitalische Hirtengott Pales, der Gott der Gunst, und die Göttin der Schnelligkeit; in der siebenten der Gott des Weines und die Göttin Fraus, die unberücksichtigt bleibt; in der achten der Lenz; in der neunten nochmals der Genius (vgl. 5); in der zehnten Neptun, Lar und der Gott des Feldbaus Consus; in der elften Fortuna, Valitudo, Faber und Pastor, die Unholden; in der zwölften der Gott der Festlichkeit Sancus; in der dreizehnten die Schicksale; in der vierzehnten Saturn und seine Gemahlin Ops; in der fünfzehnten Pluto, Orcus und die Götter der Öffentlichkeit; in der sechzehnten Nocturnus und die Welthüter. Die außerhalb dieser Zonen Wohnenden lud Merkur selber ein, so die Beherrscher der Elemente, der Nützlichkeiten u. a.

[18]) Im einzelnen: Jupiter der Vorsitzende der Versammlung hat sich mit Krone, rotem Kopftuch und weißem, mit Sternen besäten Gewand geschmückt. In der Rechten hält er eine goldene und eine bernsteinfarbene Kugel: Sinnbilder der Sonne und des Mondes, in der Linken eine neunsaitige Leier, die die Sphärenmusik der sieben Planeten, in der achten Saite den Schall „dero lûtreistun himelspero" und in der neunten den Schall des Wassers auf der Erde („Und Stürme brausen um die Wette ...") bedeutet. Er trägt grasgrüne Schuhe und einen aus Pfauenfedern gewirkten Staatsmantel „weil die Luft rührt an die geblümte Erde", wie Notker erklärt. Zu seinen Füßen liegt ein Dreizack, die auf die dreifache Natur des Wassers (beweglich, trinkbar, flüssig) hinweisen soll. Juno sitzt etwas tiefer als Zeus und muß diese geschmacklose Degradierung deshalb erleiden, weil „aer", durch sie vertreten, die niedere Luft bedeutet im Gegensatz zu „aether", der von Zeus vertretenen höheren Luft. Ihr Antlitz ist durchsichtig heiter, das Kopftuch dunkel (denn aer wird oft getrübt). In der Rechten hat sie den Blitz, in der Linken das Donner-Tympanum. Ihre Schuhe sind schwarz, ihre Sohlen ganz nachtfarben (weil die Mitternacht finster ist). Vor sich haben die beiden Himmelsmajestäten eine Kugel, die ihnen die ganze Welt und das Schicksal der Kreaturen darauf, ihre Leiden, Handeln, Streben und Werden zeigt, ebenso auch die Witterung, die augenblicklich über den Ländern liegt. Auch hier also haben wir die Weltvorstellung in Form der Kugel, nicht der Scheibe. — Es erscheinen nunmehr die Gäste, auch in einzelnen allegorisch charakterisiert und in ihrem Äußeren beschrieben: Saturn, der grauhaarige, winterliche, seine Gattin Ops, Vesta, die Göttin des Herdfeuers und Altersgenossin der Ops, die allein (als Erdfeuer das Himmelsfeuer) wagen darf, Jupiter zu küssen. Es folgen Sol und Luna. Ein roter, alle Sterne erbleichen machender Schein geht dem Sonnengott voran. Selbst Jupiter erbleicht fast (was Notker als Hyperbel notiert), die farbige Juno wird

heiteres Weiß. Es folgt eine weitere, im Zusammenhang das Maß weit überschreitende Beschreibung der Macht der Sonne. Sol trägt eine zwölfgemmige Krone (vgl. oben). Sein Körper ist feurig, sein Gewand goldrot, seine Füße sind geflügelt; in der Rechten trägt er einen roten Schild, in der Linken eine brennende Fackel. Danach treten ein Pluto und Neptunus, der eine nächtlich schattig mit dunklem Diadem, der andere meeresblau. Pluto wird als sehr reich bezeichnet, weil seine Welt alles verschlingt. Darauf deren Gattinnen Styx und Proserpina. Neptuns Gattin ist allen Göttern gastlich. Weiter der rote Jüngling Mars, der sanfte und freundliche Liber mit dem Rebmesser und dem schlafbringenden Weinkrug, im Gang unsicher, weil berauscht; Kastor und Pollux, Herkules, der von Juno mit „tuuérên" Augen angesehen, von Diana und Venus bewundert wird; Ceres schwer und wuchtig, Vulkan hinkend, die sprunghafte Fortuna, die alle Lose birgt und die Botschaften der Parzen zu stören sucht. Alle diese Götter werden mit mehr oder minder geschmacklosen Attributen allegorisch bedacht.

[19]) I, 776, 31 ff. [20]) I, 781, 32.

[21]) Dieser Eingang zur ganzen Szene ist freundlich, idyllisch-episch (wenigstens dem Ansatze nach). Die Szene selbst ist handlungsarm, stark lyrisch durch die hernach folgenden Gesänge der Musen, malend, verweilend, nicht dramatisch.

[22]) Vgl. Georges, Lat.-Deutsch. Handwörterbuch, 8. Aufl., Sp. 370. — Notker deutet entymologisierend die Ambrones als Menschenfresser; das Wort auf *βρῶσις* „Speise" beziehend. In diesem Sinne hat es Capella sicher nicht gemeint. Notker gibt überdies gelegentlich der Erläuterungen zu den Ambrones einen kurzen Excurs auf germanisch-heidnische Mythik: Hexen und Dämonen. (Siehe S. 339.)

[23]) Urania preist die astronomischen Kenntnisse der Philologie. An Ort und Stelle werde die Braut jetzt die himmlischen Verhältnisse kennen lernen: die Bahn der Planeten, Wachsen und Abnahme des Mondes, das Licht der Sonne, die Rückläufigkeiten der Planeten usw. Kalliope lobt die Kenntnisse der Philologie in der Musik. Die Brunnen des thessalischen Magnesias hätten Philologie getränkt; ebenso habe sie von dem Quell getrunken, den Pegasus aus der Erde schlug. Ihr grünen alle Gipfel der Dichtung. Sie kennt die Metren, das Zitherspiel Pindars, die heiligen Cantus, sie kennt Kolon und Komma. Ihre Erfahrung in Geometrie lobt Polimnia, sie verstehe die Zahlenkunst, die linearen Figuren, die Polygone, den Kreis, sie wisse um die Vorbedingungen zur musikalischen Harmonie. Melpomene preist ihre Dichtkunst: sie wisse mit Kothurn und Soccus umzugehen. Darum will Melpomene den bräutlichen Thron Philologiens mit entsprechendem Gesang verherrlichen. Klio rühmt die Rhetorik der Philologie, ihre Kunst, alles, das Kleine, Unbedeutendere wie das Große, Bedeutendere sagen zu können, ihre Beherrschung der Grammatik, ihre Beschlagenheit in Sophismen und Dialektik. Erato endlich lobpreist ihre Kenntnis der Physik; sie wisse die Ursache von Blitz und Donner, den Zusammenhang von Wolken und Jahreszeiten und deren Umlauf. Terpsichore hebt die Opferkenntnis Philologias hervor. Aus den Büchern der Stoiker habe sie gelernt, aus Werken der Sabäer habe sie die Kunde von der Bedeutung des Opferrauchs; sie verstehe sich ferner auf den Sinn des Weihrauchduftes und auf den Vogelflug. Euterpe lobt weiter die Weissagekunst, die Philologie aus der Opferschau heraus entwickele, ihre Prophetengabe, aus dem eignen Herzen, aus den Sternen und aus Gott heraus zu prophezeien. Sie lobt zugleich Merkur in seiner Eigenschaft als Himmelsboten. Er fliege, während der Sonnengott selbst nur fahre. Er lasse die Saaten der Osiris gedeihen; ihn liebe Zeus und selbst seine Stiefmutter Juno. Er lege allen Streit bei. Er ist der gescheiteste

von allen Göttern, aber noch gescheiter sei sie selbst, die Philologie. Unter ihrer beider Verbindung würden die Künste und die Vernunft, der νοῦς der Menschen bleiben. Diese letzte Lobpreisung schreibt Notker der Thalia zu. (II, 788—800.)

[24]) Dikia: streng nach Würde richtend, Sofrosine: keine Geschenke nehmend, Andreia: stark und mächtig. (I, 801 f.)

[25]) Auch Notker versucht es nicht einmal, dieses ganze Geschehnis allegorisch zu deuten, sondern begnügt sich mit den Stoff erläuternden Glossen.

[26]) II, 31—34. [27]) II, 35—42. [28]) II, 829, 13—17.

[29]) Anmerkung Notkers II, 832, 26 f.

[30]) Nach alter Anschauung sind drei Planeten „unter Sol": Luna, Merkur, Venus; und drei stehen „über Sol": Mars, Jupiter, Saturn. (II, 833, 25—27.)

SECHZEHNTES KAPITEL
DER PSALTER IM WANDEL DER JAHRTAUSENDE

[1]) Hieronymus und Cassiodor bleiben Augustin gegenüber in der Wirkung ihrer Psalmenkommentare verhältnismäßig sekundär.

[2]) Vgl. Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen, 5. Aufl., S. 42 ff.

[3]) Augustini Opera (Ausgabe der Mauriner, Antwerpen 1620), p. XVIII.

[4]) Vgl. Kelle I, 102 f. und 342 f.

[5]) Vgl. Henrici, Die Quellen zu Notkers Psalmen. Qu. u. F. 29, 30 ff. — Kelle a. a. O., S. 103.

[6]) Ekk. Lib. Bened., Z. 7. — Vgl. Ehrismann, Deutsche Literaturgeschichte des Mittelalters, S. 430.

[7]) Ehrismann, S. 426—431.

[8]) Im Anschluß an Notker ist hier die römische Psalmenzählung beibehalten worden.

[9]) Nach Kittels Übertragung in seinem Psalmenkommentar, S. 448.

[10]) „Selig sind alle, die Gott fürchten". II, 558, 20.

[11]) Diese Erklärung findet eine Parallelstelle bei Augustin. Vgl. Henrici, S. 336.

[12]) Vgl. Henrici ebd. [13]) II, 558, 27—559, 2.

[14]) II, 559, 3 f.; vgl. Henrici a. a. O. [15]) II, 559, 5 f.

[16]) II, 559, 14—18. [17]) II, 559, 25 f. [18]) II, 557, 27—558, 17.

[19]) Psalm 51. II, 199, 15—201, 21. [20]) II, 468, 13—475, 10.

[21]) Vgl. Psalm 77 II, 311 ff.

[22]) Z. B. Psalm 113 II, 385 ff.; Psalm 104 II, 442 ff.

[23]) Psalm 45; II, 167 ff.

[24]) Nach Gunkels Übersetzung aus seinen „Ausgewählten Psalmen", S. 44 ff.

[25]) Vgl. Henrici, S. 75 ff. [26]) II, 67, 8—11.

[27]) II, 70, 1—2. [28]) II, 70, 15.

[29]) Vgl. besonders Vers 3. 6. 7. 18 des Psalms.

[30]) Vgl. z. B. ferner Ps. 12. 129. 130. [31]) II, 80, 25 ff.

[32]) Ps. 8. II, 20 ff. [33]) Nach Kittels Übersetzung.

[34]) Vgl. Delitzsch, S. 107. [35]) Vgl. Kittel, S. 299.

[36]) II, 20, 12. Ähnliche Verderbnisse der Überschriften in vielen anderen Psalmen ließen von vornherein erst recht bunte Ausdeutungen zu. Die Überschriften, entstellt und unklar, wirkten damit um so geheimnisvoller.

[37]) II, 20, 13—16. [38]) II, 20, 17ff. [39]) II, 21, 23. [40]) II, 22, 2—12.
[41]) Ps. 83. II, 348, 15. [42]) II, 248, 15—18. [43]) Kittel, S. 190.
[44]) Übers. von Kittel. Ps. 47. II, 183, 8ff. [45]) II, 183, 13—18.

SIEBZEHNTES KAPITEL: VERLORENES

[1]) Vgl. Notkers Brief I, 860, 10ff. — Literatur bei Kelle, Baechtold, Ehrismann.
[2]) v. Arx I, 278. [3]) Harnack, Dogmengeschichte III, 266.
[4]) Manitius, 94.
[5]) Harnack, ebd. 257ff. Vgl. auch Traube, Vorlesungen, S. 148.
[6]) Georg Hoffmann, Hiob, S. 7. [7]) Lau, S. 312.
[8]) Nach dem Text bei Migne, Patrologia, Bd. 75, Sp. 517.
[9]) Migne, 75, Sp. 523. [10]) Migne, 75, Sp. 533. [11]) Migne, 75, Sp. 542.
[12]) Migne, 75, Sp. 535.
[13]) Nach E. Kautsch, Die heilige Schrift des A.T., S. 822ff.
[14]) Migne, 75, Sp. 767. [15]) Migne, Sp. 768. [16]) Migne, ebd.
[17]) Migne, 75, Sp. 769. [18]) Migne, 75, Sp. 815.
[19]) Von Traube (Untersuchungen, S. 148) wird der rustikane Stil zwar noch bezweifelt. Aber entsprechende Emendationen dürften diese bisherige allgemeine Annahme als richtig erweisen.
[20]) Vermutlich den Exzerpt Odos von Cluny, davon eine Abschrift zu Notkers Zeit in St. Gallen war. Vgl. Kelle I, 234.
[21]) Vgl. Ehrismann, S. 421.
[22]) Vgl. E. K. Rand, Der dem Boethius zugeschriebene Traktat „De fide catholica".
[23]) E. K. Rand, Johannes Scottus, S. 87ff.
[24]) Bezeichnend dafür Boethius' Worte aus der Einleitung: „Neque enim medicina semper aegris affert salutem, sed nulla erit culpa medentis, si nihil eorum quae fieri oportebat, omiserit." Migne, Bd. 64, Sp. 1249.
[25]) Migne, 64, Sp. 1250. [26]) Manitius, I, 36.
[27]) Nach Felix Mendelssohn-Bartholdys schülerhaft-zierlicher, liebenswürdiger Übersetzung; herausg. von dessen Hauslehrer K. W. L. Heyse, Berlin 1826. (Aus dem ersten Akt.)
[28]) I, 101, 29ff. Vgl. Ehrismann, S. 422f.
[29]) Vgl. Commenti Donatiani ad Terenti fabulas scholia genuina et spuria, ed. H. T. Karsten.
[30]) Vgl. Manitius, I, 511. Wie Manitius mir freundlicherweise mitteilte, hält er seine Zweifel an einem tatsächlichen Bestandenhaben des Remigius-Kommentars nicht mehr aufrecht.
[31]) Vgl. F. Piper, Virgilius als Theolog und Prophet des Heidentums. Evangel. Kirchenkalender 1862, S. 17—82.
[32]) Domenico Comparetti, Vergil im Mittelalter. Übers. von Hans Dütscke, S. 12.
[33]) Fabius Planciades Fulgentius, De continentia Vergiliana (1742), p. 738.
[34]) Vielleicht war es Remigius. Vgl. Manitius, I, 515 und Ehrismann, S. 422 (wo auch weitere einschlägige Nachweise).
[35]) Comparetti, S. 110ff.
[36]) „Meide das allzu große (Gut), lerne dich am kleinen freuen." Cato (ed. Hauthal), p. 28.

[37]) Aus Fr. Zarncke, Der deutsche Cato, S. 42.

[38]) Manitius (aus Rotomag. 1470) I, 512.

[39]) Erich Bischoff, Prolegomena zu Dionysius Cato. Erlangen 1890.

[40]) „Er war ein Römer. Ob er schon ein Heide war, war er doch an Weisheit reicher und redete christlicher spät und früh, als jetzt mancher Christ tut, der wähnt, er sei ein Meister und der in der Schule studiert hat. Darum ward sein Ruhm weit verbreitet. Er war Herr Cato genannt. Wer nach seiner Lehre verfährt, wie sehr bewahrt sich der vor Schaden!" Nach Zarncke, S. 28.

[41]) „Wenn du das Leben der Menschen betrachtest und alle ihre Gewohnheiten: dann beschuldige nicht andere. Niemand lebt ohne Sünde." I, 6. Das ist im Grunde der gleiche, von Dostojewski oft vorgebrachte Gedanke, daß wir alle für alle schuldig sind.

[42]) Das Werk hat Notker, wenn er Remigius benutzte, sicher nicht metrisch, sondern prosaisch übersetzt. Das bekannte Reimpaar aus seiner Logik (I, 594, 13ff.) dürfte nur okkasionell sein. Er hat ja auch nicht die metrischen Partien der Consolationes metrisch wiedergegeben.

[43]) Schon Kelle hat richtig darauf hingewiesen (Lit. I, 235), daß Notker die umfassende Institutio arithmetica des Boethius nicht gemeint haben kann, wenn er in dem bekannten Brief an den Bischof Hugo von Sitten diese seine Elementarschrift anführt.

[44]) Vgl. Ehrismann, S. 426.

[45]) Paul Hoffmanns geistvolle und scharfdurchdachte Ausführungen über die Notkersche Mischprosa (Palaestra 58) haben eine Gesetzlichkeit der Übersetzungstechnik klargelegt, die zweifellos in vielem richtig ist, die ich aber weit mehr in Notkers unbewußtes künstlerisches Schaffen verlegen möchte.

ACHTZEHNTES KAPITEL: GOTT UND MENSCH

[1]) II, 338, 25ff.

[2]) II, 320, 4—7. — Dem Christen ist auch als argem Sünder, als „roubare, ubirhuorare unde ander samolih" Erlösungsmöglichkeit gegeben. Vgl. II, 338, 23ff Die Christen als „filii calvi" usw. II, 347, 1; als christicolae und Überwinder der Götzen II, 347, 1.

[3]) I, 100, 27ff.

[4]) I, 614, 21—25. Die naive Forderung, Gott möge durch persönliche Hilfe den Menschen beweisen, daß er sei, wird gelegentlich einmal in der Psalmenkommentierung ausgesprochen. II, 327, 7—8.

[5]) I, 198. [6]) I, 337, 16ff. [7]) I, 279, 20—24, vgl. Eicken, S. 56.

[8]) I, 620, 1—4. [9]) II, 577, 10. [10]) II.

[11]) I, 221, 14. [12]) I, 314, 5—8; II, 6, 13 und 350, 5.

[13]) II, 169, 26. [14]) II, 337, 6. [15]) II, 426, 13. [16]) II, 407, 8.

[17]) II, 229, 5—10.

[18]) II, 300, 1. Nur Götzendiener wie die Sonnenanbeter zeigen ihren Gott. II, 154, 10.

[19]) II, 378, 5. [20]) II, 395, 22ff.; vgl. II, 247, 11—14.

[21]) II, 484, 13—15. [22]) II, 342, 9—10. [23]) II, 409, 2—5.

[24]) II, 641, 11ff.; vgl. auch II, 313, 13—14. [25]) II, 329, 3—4.

[26]) I, 272, 27 bis 273, 10; vgl. I, 153, 14. Gottes Gedanken sind tiefer als das Meer. II, 389, 1.

[27]) I, 275, 2—5. [28]) II, 302, 3—6. [29]) II, 356, 18—19.
[30]) II, 614, 13—14. [31]) II, 394, 3—5. [32]) II, 326, 1 ff.
[33]) II, 406, 8 - 9. [34]) II, 600, 27 ff. [35]) II, 14, 19.
[36]) II, 492, 2. [37]) II, 395, 2—10. [38]) II, 338, 25.
[39]) II, 555, 6 f. [40]) I, 292, 24 - 25.
[41]) II, 433, 21—23; vgl. 434, 5—9. [42]) II, 434, 2—5. [43]) II, 533, 23—25.
[44]) II, 43, 4—6. Zum Schluß noch einige Nachträge; Notker wirft die im lutherischen Sinne unnütze theologische Frage auf: wo wohnte Gott vor Erschaffung des Himmels? und kommt zur Antwort: In sich selbst. II, 552, 7. Der Name Gottes ist heilig: „Uuer sol in geheiligon? Neist er heilig? Uuir biten aber daz er in unseren herzon geheiligot uuerde, so daz uuir in colendo geheiligoen." II, 633, 7 - 9. Das Wort Gottes ist ewig, d. h. erhaben über die Zeit: „Eîn uuort ist, daz der fater gesprochen habet. Daz ist fone diû spuôtig, uuanda iz eînzen sillabon niêht gesprochen neist, doch iz so êuuigo gesprochen sî, daz an demo sprechenne initium noh finis nesî." II, 168, 6.
[45]) II, 476, 32 ff. [46]) II, 332, 18.
[47]) II, 309, 3—4; Christus „brachium dei" II, 280, 4—6 und 310, 1—2.
[48]) I, 24, 28—30. [49]) II, 338, 23—25. [50]) I, 250, 30. [51]) II, 41, 4—5.
[52]) II, 7, 12. [53]) II, 122, 9 pro salute humani generis.
[54]) Vgl. II, 438, 18—20; 492, 11—13; 556, 12 ff.
[55]) virtus dei II, 309, 1. [56]) II, 167, 17. [57]) II, 180, 8—10.
[58]) II, 359, 7—8. [59]) Ebd. [60]) II, 172, 5 ff.
[61]) II, 265, 22. [62]) II, 642, 31. [63]) II, 642, 31.
[64]) II, 146, 20. [65]) II, 239, 9. [66]) II, 578, 1.
[67]) II, 158, 27 f. [68]) II, 339, 20—22. [69]) II, 153, 24.
[70]) II, 565, 2—3. [71]) II, 473, 16. [72]) II, 315, 24—26.
[73]) II, 235, 15. [74]) II, 386, 14—16. [75]) II, 475, 17 f.
[76]) II, 594, 20—22. [77]) II, 301, 5 ff. [78]) II, 609, 18.
[79]) II, 476, 20—22. [80]) II, 639, 12 ff.
[81]) II, 642, 20; vgl. auch II, 475, 20—22.
[82]) II, 352, 19. [83]) II, 558, 1 ff; vgl. II, 634, 18.
[84]) II, 637, 21; vgl. II, 358, 3 und 5; 477, 3—6.
[85]) II, 546, 9—10. [86]) I, 818, 29. [87]) II, 600, 28 ff. und I, 278, 30.
[88]) II, 320, 25 ff.
[89]) Cherubim und Seraphim, ursprünglich Wächter und Sendboten, erscheinen bei Notker in der Gestaltung, die sie durch Dionysios Areopagita erhielten: sie sind „inuuertig kote", wechseln ihre Stelle nicht, treiben keine Botschaft mehr, sondern sind eingebettet in der Ruhe seliger Erhabenheit des Herrn. I, 279, 4—8. Sie dienen mitsamt den übrigen Engelscharen zur Verherrlichung Gottes: „Uuanda angeli, archangeli, sedes, dominationes, principatus, potestatetes, tibi debent quod sunt, tibi debent, quod vivunt, tibi debent, quod iuste vivunt, tibi debent, quod beate vivunt." Den Cherub deutet Notker nach Augustin: „Cherubim sedes est gloriae, et interpretatur plenitudo scientiae" (Comm. in. psalmos 633, 3.)
[90]) Vgl. Ekk., Cas., Kap. 35 ff.; Kap. 41; auch M. v. Knonaus Anm. 404.
[91]) II, 342, 4. [92]) I, 35, 18. [93]) II, 344, 9 ff.; vgl. Augustin, Comm. 659, 8.
[94]) II, 629, 14—15. [95]) II, 158, 9 ff. [96]) II, 467, 16.
[97]) II, 187, 18; vgl. II, 24, 6; 283, 10; 624, 18. [98]) II, 425, 9.
[99]) II, 222, 3. [100]) II, 343, 4—5; 622, 26.

[101]) Sein Revier ist die Hölle. So ewig seine Verworfenheit herrscht, so ewig währt das infernalische Reich: „also dives sepultus in inferno. âne ende mit arbeîten lebet." Summa Theol. 6, 2—4. Solche Worte zeigen, daß die Paulinische Annahme von der definitiven Vernichtung des Bösen, die Annahme, daß die ewige Unseligkeit der Geschöpfe Gottes sich nicht mit Gottes Güte vertrage, die Apokatastase, längst geschwunden war und der Augustinische unüberwindliche Dualismus zwischen dem Reich des Gottes und des Teufels die Geister beherrschte. Die Hölle „hella", „hellagruoba" (II, 586, 23; 588, 11) bedeutet den schlimmsten aller Tode. II, 115, 23. Zu ihr fahren alle Bösen „die in dimidio dierum irsterbent. quia non implent opera virtutum", alle die das auf Erden vorgeschriebene Leben nicht erfüllt haben. II, 610, 15ff. Sie ist unersättlich, sie „ferslindet al dazter lebet. sî neunnirdet nîomer sât". I, 756, 24. In einem grausigen Schlund, dem „abyssus gehennae", muß das teufliche Gezücht, von Gott dem Sieger dort „hineinersäuft", walten. II, 617, 8. Zu dem hölligen Abgrund führt der bequeme breite Weg des Lebens. Der breite Weg ist der „uueg dero sundigon" (II, 596, 3); es sind die „frêisigen geluste", die auf ihm hinleiten. II, 26, 17. Der Weg hat eine unheimliche Anziehungskraft, er läßt die meisten, die ihn berührten, nicht wieder los II, 3, 9—11. Deshalb bittet der Fromme Gott, daß er ihn den rechten schmalen Pfad finden lasse zum Paradies. (II, 77, 5; 128, 15.) — Ebenso glaubte man an Hexen, Dämonenspuk und schwarze Kunst. Der Dämonenwahn war damals allgemein verbreitet. (Für Italien vgl. Dresdner S. 26, 9f.) Es gab gute und böse Dämonen: „Also uuuir", sagt Notker, „angelos cheden bonos et malos. so chaden die alten: bonos demones et malos." (I, 816, 17—18.) An die Dämonen der Antike glaubte Notker nicht mehr. Er hält die Manen und Halbgötter für „cassae imagines cogitationis." I, 180, 12. Böse Mächte, die im Psalter erwähnt werden, deutet er im Augustinischen Sinne: die aspis ist ihm Dämon schlechthin (quodlibet demonium), der Löwe das teufliche Element bei der Verfolgung der Christen, der Drache das bei den Häretikern, der Basilisk König der Teufel. (II, 386, 18—24; vgl. Augustin 795, 9.) Die Zeit ihres Wirkens ist die Nacht. (II, 439, 2—6.) Sie frohlocken, wenn sie den Menschen zur Sünde verleitet haben. (II, 36, 3.) Die immundi spiritus werden vom Zauberer zur Ausübung der Nigromantie, der schwarzen Kunst, eingeladen. (I, 35, 26.) Dieser bedarf ihrer zu seiner Hilfe. Der Nigromant ist gottverlassen; er ist ein homo sacrilegus. (I, 35, 1; 35, 25.) Ekkehart IV. erzählt, wie Sindolf ihm verhaßte Mönche bezichtigt, sie seien dem Teufel ergeben, „von welchem sie bei Nacht die schwarzen Bücher erlernen". (Cas., Kap. 39.) Alle „zoubirliste" führen nicht gen Himmel, sondern in die Verdammnis. (II, 28, 23.)

[102]) Ekk., Cas., Kap. 36, S. 136. [103]) Ekk., Cas., Kap. 41.

[104]) Die Hölle selbst erscheint nach Notker in ein oberes und ein unteres Reich geteilt: im oberen schmachteten die „animae iustorum . . . fore adventu Christi." Seit der Heiland durch seinen Sühnetod den Fluch der Erbsünde zwar nicht weggenommen, aber gebrochen hat, ist für diese jetzt der Himmel offen. Das obere Höllenreich dient jetzt als Fegefeuer. Die untere Hölle dagegen ist der dauernde Ort der Qualen für die Ruchlosen. (II, 357, 9—13.) Die aus dem Orient stammende, von Augustin fixierte und später zum Dogma erhobene Anschauung vom Fegefeuer läßt die obere Hölle nunmehr den noch erlösbaren Sündern; sie müssen so lange im Purgatorium verharren, bis ihre Seelen von den ihnen noch anhaftenden Sünden reingebrannt sind und dürfen dann zum Himmel aufsteigen. Wieder sei an das Glaubensbekenntnis Augustin-Notkers erinnert: „Deus misericors est. christianus sum. baptizatus sum. ego per ignem purgor." (II, 338, 26.) Außer an dieses höllische Fege

feuer muß man noch an himmlisch-göttliche Feuerglut geglaubt haben, die alles Irdische überhaupt ausbrennt. Von dem Menschen, der in das himmlische Jerusalem einzieht, heißt es: „Dâr uuirt er holocaustum. daz chit totum incensum. Omne mortale omne corruptibile uuirt dâr an imo consumptum divino igne." (II, 125, 11.)

[105]) II, 125, 11. [106]) I, 616, 23.

[107]) Notker in dem Brief an den Bischof von Sitten. I, 860, 2.

[108]) II, 249, 13—14.

[109]) II, 255, 16f. Gott gibt dem Menschen Tapferkeit gegen weltliche Feinde (II, 609, 13—14) und er gibt ihm selbst unendliche Liebe; Kraft, daß er aus Liebe, nicht aus Furcht vor Strafe Gutes tut. (II, 255, 16f.) In ihm fühlt sich der wahrhaft Fromme geborgen; er ist erhaben über Freuden und Leiden dieser Erde. Glück bedeutet ebensowenig eine Gefahr für ihn wie Unglück (II, 578, 7—8; II, 633, 27f.)

[110]) II, 451, 17. [111]) II, 137, 6—8; vgl. auch II, 48, 4—5.
[112]) II, 67, 8f. [113]) II, 350, 13. [114]) II, 264, 18—20.
[115]) I, 69, 28. [116]) II, 505, 20ff. [117]) II, 552, 19.
[118]) Vgl. I, 281, 9ff. [119]) II, 321, 11—12. [120]) II, 195, 15—20.
[121]) II, 379, 6—10; 10—13. [122]) II, 12, 8. [123]) II, 322, 23—24.
[124]) II, 388, 23—24. [125]) Ebd. [126]) I, 235, 5.
[127]) II, 418, 26ff. [128]) II. 300, 4—5. [129]) II, 390, 3—5.
[130]) II, 298, 20. [131]) (Luther) II, 384, 19
[132]) II, 193, 19—22. [133]) II, 176, 8ff. [134]) II, 4, 20—21.
[135]) II, 332, 7. [136]) II, 524, 6—10. [137]) II, 60, 18ff.
[138]) II, 343, 25—27. [139]) II, 326, 5. [140]) II, 207, 5; I, 91, 20.
[141]) II, 462, 13. [142]) II, 222, 21.

[143]) Notker sagt von den Verstockten: „Die neheina bechenneda Gotes neuuellen haben dien laz dir zorn sîn." (II, 326, 9—11.) Schwere Sünden sind u. a. auch der Ungehorsam gegen Gott (II, 343, 25) und Zweifel an seinem Walten, womit Moses sich am Haderwasser versündigte. (II, 456, 5—13.)

[144]) II, 384, 16—18. [145]) II, 574, 2—7. [146]) II, 574, 7—11.

[147]) II, 524, 25ff. — Zur Ergänzung dieser Gedankengänge sei aus Notkers Schriften noch angeführt: „Jacemus in infirmitate et tamen trepidamus eam finire." (II, 378, 24.) Aber dieses Schwanken im Entschluß muß um unser Heil willen aufhören. Durch die Sünde ist die Not des Lebens und das Sterben hervorgerufen. (II, 104, 24.) Ohne Gottes Hilfe ist der Mensch der Macht des Bösen preisgegeben. (II, 17, 7 und 490, 10.) Wer sich daher auf sich selbst verläßt und nicht auf den von Gott gesandten Helfer Christus, geht zugrunde. (II, 353, 18—19.) Auf den die Sünde empfindenden und unter ihrem Fluche leidenden Menschen lastet aber überdies noch das furchtbare Sündenerbe von den Vätern. Deshalb bittet der Mensch Gott, weil seine eigene Schuld ihn schon genugsam drückt, daß er ihm die Sünden der Ahnen nachsehen möge. (II, 327, 17.) Daß Gott ihn erhört, daß er auf sein ewiges Heiltum rechnen darf, dafür bietet ihm sein Getauftsein auf Christi Namen und die göttliche Barmherzigkeit Gewißheit. (II, 338, 25.)

[148]) II, 363, 27f. [149]) II, 451, 5—6; vgl. Augustin, Comm. 896, 5. Den Himmel erbt der Mensch nicht durch innere Berechtigung, sondern durch Gnade, „fone segene". (II, 14, 15f.) Die Gnade Gottes ist das einzige Mittel des Heils: „ander remedium neist iro. ane gratia dei". (II, 275, 25f.) Was der Mensch (im positiven Sinne) ist, das ist er nur durch Gottes Gnade. (II, 222, 19ff.) Das Teilhaben des Menschen an Gott ist eine Gnade (I, 190, 20—24); denn der Mensch ist

Gott „kelîh nals kemâze". (I, 35, 21—27.) In Christus, den Gott aus Gnade der Menschheit sandte, werden die Heiligen Gott gleich. (II, 367, 15—16.) So bittet der Mensch zu Gott, um ein neues Leben im Licht: „sceîna uns dînâ gnada. irrin uns niûuuiû sunna". (II, 328, 18.) Gottes Gnade ist zugleich sein Ruhm; darum soll Gott sie üben nicht um unser, sondern um seines Namen willen. (II, 327, 3—5.) Zum größten Troste des Menschen ist Gottes Gnade ewig. (II, 360, 10f.)

[150]) II, 427, 4—13. [151]) II, 186, 10ff. [152]) II, 408, 19f.

[153]) II, 530, 5ff. — Ein volles reuiges Sündenbekenntnis befreit vom Tode. II, 195, 22.

[154]) II, 13,9 [155]) II, 441, 27.

[156]) Die Gefahr der Berechnung wird dabei in diesem katholischen Gottesstreben unvermeidlich. Die Reue ist seit Gregor d. Gr., wie Harnack (Dogm. III, 267) sagt, dadurch „der dunkelste Fleck der mittelalterlichen Frömmigkeit, daß sie gebietet, immerfort zerknirscht zu sein, dabei aber den Reuigen zu Berechnungen auffordert, die den sittlichen Nerv ertöten und die Reue über die Sünde in die Furcht vor der Strafe umwandeln — dieser Schade, der die religiöse Moral schlimmer macht als die religionslose, ist von nun an in der katholischen Kirche des Abendlandes verewigt".

[157]) II, 382, 20. [158]) II, 388, 19—20. [159]) II, 387, 23f.

[160]) Regula, Kap. 4. [161]) II, 545, 14—17. [162]) II, 509, 1.

[163]) II, 502, 16f. [164]) II, 324, 12.

[165]) Charakteristisch ist die Bemerkung Ekkeharts IV., daß Almosen, die man vor dem Tode gibt, „sicherer und Gott lieber sind" als die, welche man nach dem Tode von sich aus durch andere verteilen läßt. Cas., Kap. 23, p. 96. Vgl. auch II, 239, 9; 363, 14.

[166]) Vgl. oben Kap. 5. [167]) II, 248, 5.

[168]) II, 557, 25ff. — Übermut von Gott verworfen, II, 575, 19f.

[169]) II, 612, 5. [170]) II, 430, 14—19.

[171]) II, 587, 4—5. — Gott hört auf der Menschen Herz, nicht auf ihren Mund. II, 12, 1—2.

[172]) II, 442, 12—14. [173]) I, 278, 30ff.

[174]) II, 349, 9ff.; vgl. II, 246, 10; 635, 11—13.

[175]) II, 181, 7; vgl. II, 169, 10; 171, 26—172, 5. [176]) II, 293, 2.

[177]) II, 61, 24; 546, 25. [178]) II, 438, 15—18. [179]) II, 358, 8—10.

[180]) II, 328, 14. [181]) II, 333, 9. [182]) II, 101, 25ff.

[183]) II, 438, 15—18. [184]) II, 414. 22. [185]) II, 73, 13.

[186]) II, 297, 10.

[187]) II, 232, 19; 320, 17—19; 617, 1—2; 632, 27. [188]) II, 464, 27ff.

[189]) II. 55, 28.

[190]) II, 615, 17—20. — Über Notkers Stellung zu Ketzern und Heiden seien noch diese Einzelheiten angeführt: Ihm fehlte jede Toleranz: „Souuer gehalten uuile sîn. demo ist durft fore allen dingen. daz er habe diê gemeinun geloûba", nämlich die fides catholica des Athanasius. „Souuer sìa nehabet olanga unde uniruuarta. der uuirt ze êuuon ferlorn." Mit strenger Genauigkeit übersetzt Notker dieses Athanasianische Glaubensbekenntnis; den Arianismus trifft seiner Meinung nach ewige Verdammnis: Er ist der Vorläufer der katholischen Vernunft. „So arriani châmen. so uuard in trinitate Gotes uuillo durnohto geoffenot do nâhta sih diû rehta fernumest dero catholicorum. Iro questiones uuurden discussae. dannan begonda scînen diû uuarhêit." (II, 210, 11—15.) Notkers ganzer Haß trifft alle Häretiker: „daz sie

diè. die arrium minnont unde sabellium unde donatum unde apollinarem. Die sint erda unde inimici Christi minnont siè." (II, 284, 16—22.) Die Häresie wird schon von Notkers Quellen, Augustin und Hieronymus, äußerst heftig bekämpft. Notker stimmt völlig in deren Horn ein. Die Häretiker gelten ihm als „persecutores dei". (II, 117, 1.) Sie legen Fallstricke und halten „geflohtene rede. ze irreden getane. (II, 581, 22.) Ihre Worte „sint samofrêisig samoso uuurme." (II, 581, 4.) Sie lügen und suchen die Menschen zu betören. (I, 12, 17.) Sie sind ruchlos und verderbt (II, 82, 4), sind „inimici sanctae scripturae". (II, 261, 6.) Sie suchen „humanam rationem an diên dingen" statt daß sie den intellectus divinus. der höher ist als alle Menschenvernunft, anerkennten. (I, 336, 25.) Sie sind Versucher für die Rechtgläubigen: „Sie habent dine scripturas falsis interpretationibus fermeret. Siê selben sint sculdig. des siê andere ziêhent. Siê sciêzzent verba noxia. mit demo bogen dero scrifte. daz siê ferlêitent rectos corde." (II, 31, 28.) Das Gefährliche ihres Treibens liegt im Mißbrauch der Bibel als Waffe. In allem zeigt sich Notker als strenggläubiger Sohn seiner Kirche. Er geht in keiner Weise über deren Dogmatik hinaus; dabei aber ist er wohl kaum unduldsamer gewesen als seine Klosterbrüder. Eine fanatische Verachtung spricht sich auch gegen die Heiden in Notkers Schriften aus. Auch sie ist typisch. Wie man an ihnen allen Haß glaubte auslassen zu dürfen, zeigt zum Beispiel die Ortnit. Der Riese Ylja tötet die Verwundeten und die Frauen, bloß weil sie Heiden sind. (Ortnit IV, 328ff.) Alberich wirft die Särge toter Heiden in den Graben. (Ebd. V, 467f.) Notker übersetzt bezeichnenderweise das Wort barbari mit heidene. (I, 26, 17.) Die Heiden gelten ihm als die „gehelfen" des Antichrist. (II, 27, 5.) Ihre Götter helfen ihnen nichts. Der Christengott ist das einzige „asylum": „Tin ist kuissera. tanne daz ze athenis machotôn nepotes herculis. tîe iro lîbes forhtôn umbe sîne sculde. Alde daz romulus ze romo machota. freiden ze gniste." (I, 196, 25ff.) Der Heidenglaube kann nicht zur Seligkeit fuhren. (II, 596, 13.) Gott ist Geist und der frühere Wahn des Menschen, „daz er Got uuânda uuesen ligna unde lapides" ist falsch. (II, 136, 25.) Heidnische Götzenbilder sind die Schlupfwinkel von Mäusen und Schlangen. (II, 488, 4; vgl. Augustin, Comm., 945, 2.) Selbst edle Heiden stehen in Notkers Augen tiefer als ein Christ; ihre Vernichtung wiegt nicht so schlimm wie die eines Rechtgläubigen; höher als Boethius, den er übersetzt, steht für Notker der Papst Johannes, der ein Zeitgenosse des Boethius war, und er sagt in der Vorrede von Theoduica: „. . . slûog er boetium. unde sînen suêr symmachum. unde daz ôuh uuirsera uuas. iohannem den babes." (I, 6, 12.) Vom Heidentum in der Schweiz spricht Notker nie. Es ist uns wenig genug darüber bekannt. Von einem Gotte „Zistig", Frau Sälde, Frau Berchta, vom Mairitt, von Quellen- und Baumkultus, den Totenzügen im Aletschgletscher ist einiges Wenige bekannt; das ist alles. (Siehe Baechtold, 14.) Notker wird auf diese heidnischen Kultreste, die dem Mönche ein Greuel waren, kaum geachtet haben. Als Gegensatz zu den Christen fallen unter die Kategorie der Ungläubigen pag ni, iudaei, heretici, fratres falsi. II, 476, 16. Während aber der Haß gegen Heiden und Häretiker von den Quellen wie Augustin genährt wurde, ist Notker in seiner Abneigung gegen die Juden weit schroffer und erbitterter als jene. Wo Augustin z. B. einmal die Heiden tadelt, übernimmt Notker die Stelle, deutet sie aber auf die Juden um. (II, 311, 2 3; vgl. Augustin, Comm., 609, 21.) Der Haß trifft die Juden hauptsächlich, weil sie Christus verkannt haben. (II, 75, 30.) Sie sind Christi Feinde und haben an Gott gefrevelt. (II, 21, 5ff.: 45, 14; 180, 18.) Christi Namen wollten sie vertilgen (II, 61, 21) und verfolgten ihn. (I, 233, 22.) Dieses ihr Unrecht kann nur in der Hölle gesühnt werden. (I, 101,

3—6.) Alle möglichen Schlechtigkeiten wirft Notker ihnen vor. Sie seien lügnerisch (II, 247, 5—6), undankbar gegen Gott (II, 311, 6—7), voll Falschheit: „In uuas ander in mûote. danne in munde.“ (II, 33, 23 ff.) Heuchelei wird ihnen vorgeworfen; sie schieben andere vor bei der Mordtat an Christus. (II, 240, 4—7.) Sie werden verkörpert durch Judas (II, 468, 14 f.) und haben wie Judas den Fluch Gottes gewollt: „Judas furando, vendendo, tradendo du populus chedendo. Sanguis super nos et super filios nostros. Segen neuuolta er. du ferret imo. Judas neuuolta Christum der benedictio ist. Populus neuuolta benedictionem.“ (II, 471, 23 ff.) Die Römer wurden die Rächer Christi an den Juden. (II, 152, 16.) An ihrer Stelle treten die Heiden in der Heilsfolge ein. (II, 247, 3.) In schroffstem Gegensatz bleibt Christen- und Judenwelt; was die Juden verhöhnen, darüber freuen sich die Christen. (II, 178, 10—11.) Aber ihre einstigen religiösen Errungenschaften und Vorzüge kommen den Christen zugute. (II, 152, 30.) Vor der Macht des Evangeliums müssen die Juden verstummen (II, 615, 6): „Also uuahs smilzet fore demo fiûre. so zegangen iudei peccatores a facie dei.“ (II, 253, 3.) Ja es heißt, daß das Neue Testament deshalb nicht ganz ohne Hefe, ohne Erdenrest sei, weil es dem Alten Testament verwandt wäre: „si (sc. faex) uuard dâr ze leîbo. uuanda carnalis intellectus ist mit iudeis“. (II, 303, 1.) Sie „sint nû ûz ferstôzzen unde sint úberal ze fersíhte“. (II, 215, 18 ff.) Weil sie einst den Herrn in Not brachten, sind sie nun selbst in Not und Verachtung. (II, 19, 14 ff.) Ihre Vertilgung ist ein verdienstliches Werk. Notker deutet Davids Bitten um Vernichtung seiner Feinde in Christi Bitten um, Gott möge seine (Christi) Widersacher verderben, und kommentiert: „Iro rîche uuerde fone romanis so fertîligot. daz is furder nehêin geuuaht nesi.“ (II, 88, 10.) Die noch bestehenden Bräuche der Juden wie das Laubhüttenfest, werden von Notker getadelt. II, 283, 25; vgl. auch II, 334, 18—23, Erwähnung der Schaffellnetzung. Ferner I, 240, 20—26 und II, 374, 5—8.

[191]) Erst durch Hugo von Saint-Victor und Petrus Lambardus fixiert: Taufe, Abendmahl, Buße, Firmung, Ehe, Priesterweihe, letzte Ölung.

[192]) II, 412, 20. [193]) II, 70, 1 f. [194]) II, 245, 10. [195]) II, 69, 27 ff.

[196]) II, 336, 4; vgl. II, 351, 10. [197]) II, 39, 15.

[198]) II, 296, 16; vgl. 296, 12. [199]) II, 570, 31.

[200]) II, 71, 20 25. [201]) II, 590, 80 f. [202]) II, 270, 3 f.

[203]) „Lobgesänge, Allmächtiger, bringen wir dar, die Gaben deines unermeßlichen Leibes und deines Blutes verehrend Siehe, wir berühren, heiligster Herrscher, deinen Tisch; sei du — mög es uns Unwürdigen vergönnt sein — den Deinen gnädig. In Treue erweise deine Huld: vergib uns gütig unsere Sünden. Zum Segen mögen sie sich dem unbesieglichen Opfer nahen. Der heilige Engel möge von den himmlischen Sternen hernieder steigen und fromm gleichermaßen Leib und Seele reinigen.“ Mon. Germ. Poet. Carolin. (ed. Winterfeld), p. 322, VII. Vgl. Ekk., Casus: M. v. Knonaus Anm. 407.

[204]) II, 303, 15—16; vgl. II, 192, 12; 303, 15; 432, 17 ff.

[205]) II, 198, 11—13. [206]) II, 399, 12. [207]) II, 584, 1—3.

[208]) II, 252, 8; vgl. II, 224, 2—12.

[209]) II, 300, 17. — An Sakramenten finden wir noch bei Ekkehart IV. die letzte Wegspende „viaticum“ erwähnt, die dem verunglückten jungen Wolo gegeben wird: „sacra eucharistia, quae aegris ac morituris datur“. (Cas., Kap. 43, S. 155.) Zur Beichte und Sündenvergebung gehört auch die Institution des Ablasses. Die Kirche konnte die Bußleistung nachlassen und an Stelle verhängter Strafen gute Werke wie Fasten, Almosen, Gebete in Gegenrechnung bringen. Wie nach germanischem Rechte

Verbrechen durch Wehrgeld kompensiert werden konnten, so konnten überverdienstliche Leistungen sichernd an Stelle von Bußen eintreten, alle Kirchenstrafen schließlich durch Geldzahlungen gesühnt werden. Ekkehart berichet so von Abt Salomo, wie er Ablaß erteilt. (Cas., Comm., 3, 41.) Bei Notker heißt es: „Sliëmo furefangoen unsih dîna gnâda mit ablâze. èr uuir ad iudicium brâht uuerden. (II, 326, 20.) Hier ist ablâz noch mit „Verzeihung" identisch. (II, 538, 20.)

[210]) II, 309, 3—6; vgl. II, 185, 22 und 604, 2—7. [211]) II, 625, 32ff.
[212]) II, 19, 1. [213]) II, 644, 7—9. [214]) Vgl. Winterfeld, S. 86.
[215]) Ebd., S. 206. [216]) II, 426, 1. [217]) II, 14, 20. [218]) II, 354, 11.
[219]) II, 369, 15—21. [220]) II, 93, 22. [221]) II, 282, 20.
[222]) II, 301, 1—2. [223]) II, 262, 15. [224]) II, 342, 18—19.
[225]) II, 305, 10ff. [226]) II, 12, 11. [227]) II, 600, 6—10; vgl. II, 261, 3.
[228]) II, 360, 15—17.
[229]) II, 484, 14. Neuplatonische Anschauungen von mehreren Himmeln kamen Notker über Boethius nahe.
[230]) II, 261, 4. [231]) II, 282, 7; 349, 3—5; 387, 10.
[232]) II, 349, 4—5. [233]) II, 633, 9—16. [234]) II, 236, 13f.
[235]) II, 442, 9; vgl. II, 595, 54.
[236]) II, 382, 4. [237]) II, 502, 26f.

NEUNZEHNTES KAPITEL: WUNDER UND MYSTIK

[1]) Civ. Dei I, 14, 13ff. [2]) Bilder a. d. deutschen Vergangenheit I, 358.
[3]) Ekk., Cas., Kap. 39, Anm. 497. [4]) II, 403, 20—23. [5]) II, 23, 10.
[6]) Ekk., Cas., Kap. 31.
[7]) So schrieb nach Ekkehart auch Bischof Ulrich von Augsburg, ein Sohn des Klosters St. Gallen, die von ihm verursachte Wunderheilung eines Lahmen der Macht des hl. Magnus zu, dem zu Ehren gerade eine Prozession stattfand. (Cas., Kap. 59, S. 220.)
[8]) Ekk., Cas., Kap. 45, S. 159.
[9]) Ekk, Cas., Kap. 78, S. 275. — Manche Wundergeschichten verraten offensichtlich ihre Tendenz, etwa die Verherrlichung des Klosters St Gallen. So genas der römische Sänger Romanus von seinem Fieber, weil er dem Kloster das eine Antiphonar nach Gregor dem Großen vermacht hatte. (Cas., Kap. 47.) Besonders von dem Augsburger Bischof Ulrich, der zu St. Gallen viele Beziehungen hatte, meldet Ekkehart Wundertaten. Er soll die Stadt Augsburg dadurch vor dem drohenden Ungarneinfall gerettet haben, daß er alle kleinen Kinder in die Kirche an den Altar bringen ließ und sein und der Kinder Wehgeschrei zu Gott die Ungarn verscheuchte. (Cas., Kap. 60, S. 21.) Der Kämmerer Hettinus ward aus dem reißenden Lech durch bloße Aufforderung Ulrichs gerettet. (Cas., Kap. 60.) Auf wunderbare Weise wurde so ferner eine Ladung Bozener Weins, für den Bischof zu einem Liebesmahle bestimmt, von dem auf der Martinsbrücke verunglückten Fahrzeuge gerettet. (Cas., Kap. 59, S. 118.)
[10]) II, 447, 28ff. [11]) Ekk., Cas., Kap. 37.
[12]) Vgl. oben und Cas., Kap. 31. [13]) I, 839, 3—9.
[14]) I, 741, 19—23. Über Einklang und Zwieklang I, 705, 15ff.: Lehre des Macrobius. Vgl. ferner I, 826, 4—6.
[15]) I, 780, 18—27. [16]) I, 708, 9—14. [17]) I, 707, 9—12.
[18]) I, 725, 4—8. [19]) I, 707, 3—4. [20]) I, 837, 12—13.
[21]) I, 837, 23—24. [22]) I, 706, 28. [23]) I, 708, 18—24.
[24]) I, 709, 1. [25]) I, 841, 26. [26]) II, 393, 14—16.

[27]) z. B. I, 709, 2ff. [28]) Moralia (Mauriner-Ausgabe), p. 22.
[29]) I, 776, 31ff. [30]) Vgl. Martin, S. 135f. [31]) I, 780, 1—5.
[32]) II, 545. [33]) Ebd.

[34]) Sieben ist aus keiner anderen Zahl geschaffen und schafft auch keine weitere. 2, 3, 4, 5 wirken neue Zahlen, aber 8, 9, 10 sind aus ihnen gebildet. Nur die 7 macht eine Ausnahme. Das ist freilich eine willkürliche Deutung, aber sie zeigt, wie man von vornherein der Siebenzahl eine Sonderstellung zuwies. (I, 732, 21—27.) Athene trägt auch die Strahlenkrone der sieben freien Künste. (I, 732, 27—733, 4.)

[35]) Auch Notker nennt Gott „septiformis spiritu" (I, 276, 29); vgl. II, 34, 21). — Das Gedicht von der Siebenzahl bei Müllenhoff und Scherer, Denkmäler, Nr. XI, III.

[36]) Vgl. Albinus, De septem sigillis.
[37]) I, 781, 31f. [38]) I, 779ff., vgl. I, 774, 4—14. [39]) I, 834, 8—10.
[40]) I, 35, 1; 35, 25; vgl. oben. [41]) II, 335, 6—7.
[42]) II, 624, 15f. [43]) I, 336, 17. [44]) II, 348, 13—16.
[45]) II, 411, 15—20. [46]) II, 236, 22. [47]) II, 411, 15—20.
[48]) II, 351, 28ff.; vgl. Augustin und 1 Kor. 15, 53.
[49]) II, 351, 22—24. [50]) Ebd. [51]) II, 460, 25—27.
[52]) II, 503, 19. [53]) II, 335, 6—7.

[54]) II, 179, 3. — In der Bibel wurde so gut wie alles symbolisch umgedeutet; z. B.: Christus soll zwei Nächte und einen Tag im Grabe gelegen haben; die zwei Nächte bedeuten unsere zwei Todesarten, den Tod des Leibes und der Seele; der Tag bezeichnet Christi Tod, durch den unser Seelentod aufgehoben ist, während der Leibestod erst bei der Wiederkunft des Herrn sein Ende finden wird. Von Jakob und seinen beiden Frauen heißt es, daß Lea bedeutet „temporalis vita, in qua laboramus", Rahel dagegen „aeterna vita, in qua dilectionem dei contemplamur". (Denkm. II, 266.) Das Auferstehen der Verstorbenen bei Christi Tod soll besagen:

„Die sint urchunde des
daz wir alle irstên ze jungest."

Das Vaterunser wird symbolisch gewertet. (Denkm. I, 33.) Das Kreuz ist Sinnbild der Dreieinigkeit und Einheit; die vier Enden des niedergelegten Kreuzes Christi bedeuten die vier Himmelsgegenden der Welt, über die Christus herrscht. (Denkm. II, 210f.; vgl. Zöckler, Das Kreuz Christi [1875], S. 443ff.) Christi Kopf ist die Kirche, die Glieder seines Körpers sind wir als Mitglieder der Kirche. Wie aus Adams Rippe das Weib geschaffen wurde, so ging aus dem Sakramente des Blutes Christi, das von seiner Seite floß, die Kirche hervor. Ein anderes Mal ist Christus die Lilie. (Denkm. I, 50.) Nach Ezzos Gesang gleicht das menschliche Leben einer Seefahrt zur himmlischen Heimat, wobei Christus der Lenker, der heilige Geist der Wind ist. (Ezzo XXX, 29.) Doch haben wir es bei diesen beiden letzten Bildern schon nicht mehr mit einem Symbol, sondern einem Vergleich zu tun. Aber auch dieser wird in der Mystik gern als Sprache des Unaussprechlichen herangezogen. Im Arnsteiner Marienleich wird Maria das Reis Jesu genannt, das Christkind die Blume des Reises; wie die Sonne durch das Glas scheint und es doch unversehrt bleibt, so geht Gott durch die Jungfrau Maria, und sie bleibt doch jungfräulich. (Denkm., Nr. 38.) Auch ganze deutsche symbolische Dichtungen wurden geschaffen, so das „Lob Salomonis". (Denkm. I, 131.)

[55]) II, 542, 6—13. [56]) II, 509, 23ff. [57]) II, 500, 25ff.
[58]) II, 292, 20—21. [59]) II, 355, 22—356, 3.

[60]) II, 137, 15—20. [61]) II, 113, 14.

[62]) Man vergleiche als Gegenbeispiel die Sequenz von Muri:

„Daz was got, der selbe
den sînen munt zuo dînen brüsten bôt
und dine brüste in sîne hende vie." (Denkm., Nr. 42.)

[63]) II, 260, 12. [64]) Vgl. II, 32[2], 14—18. [65]) Psalm 35, 9.

[66]) II, 271, 13ff. [67]) Vgl. oben Kap. 4. [68]) Vgl. ebd.

[69]) Besonderes Ansehen genossen beim Volke zu Notkers Zeiten die Reclusi, die „Abgeschlossenen", Männer oder Frauen, die, der Welt entsagend, sich in Zellen einmauern ließen, beständig dasselbe Gewand trugen und unter Kasteiungen und Visionsübungen ihr Leben dauernd darin verbrachten. Berühmt waren die Reclusae Kerhild, Rachild, Perchterat. (Vgl. M. v. Knonaus Mitteilungen über die drei in Ekk., Cas., S. 276—279.) Rachild hat 26 Jahre in ihrer vermauerten Zelle gelebt, Kerhild gar 56 Jahre. Die berühmteste Reclusa war die heilige Wiborad. Von ihr hat Abt Hartmann eine ausführliche legendarische Vita geschrieben. Sie hatte Visionen, in denen ihr der hl. Gallus erschien, um durch ihren Mund verkünden zu lassen, was er zu Gedeih und Entwicklung seines Klosters für gut hielt. (Vgl. Hartmanni, Vita S. Wiboradae, Kap. 25—28 und Ekk., Cas., Kap. 50, S. 191 ff.) Ihre Zelle, die sich zuletzt bei der Kirche des hl. Magnus befand (Cas., Kap. 56, Anm. 720), war ein Wallfahrtsort für viele, bis die Heilige in der Nacht vom ersten zum zweiten Mai, weil sie nicht sich hatte flüchten wollen, ihren Tod durch die eindringenden Ungarn fand. (Cas., Kap. 51, Anm. 669.)

ZWANZIGSTES KAPITEL: DER EWIGE WEG

[1]) Vgl. Kap. 3.

[2]) Nach der Übersetzung von Wilh. Hertz, 2. Aufl., S. 6f.

[3]) Vgl. hierzu besonders die instruktiven Ausführungen von Meyer, Isoldes Gottesurteil.

[4]) Vgl. Hermann Kurz in Pfeiffers Germania XV, 222f.

NACHTRAG:
BLÜHERS „ARISTIE DES JESUS VON NAZARETH“

Erst beim Lesen der letzten Korrekturen konnte ich Hans Blühers „Aristie des Christentums“ kennen lernen, das lebendigste und anregungsreichste, was an Werken der neueren Literatur für die Entwicklung des Christentums geschrieben worden ist. Da ich es zum Ganzen dieses abgeschlossenen Buches nicht mehr heranziehen kann, möchte ich wenigstens im Nachtrag eine kurze grundsätzliche Stellungnahme dazu bringen; und zwar soweit, als es sich um die Frage nach dem mittelalterlichen Menschen handelt.

Wer irgendwie Gefühl für die Zeit-Wende hat, in der wir stehen, spürt hier Treiben und Atmen kommender Dinge: trotz oder gerade wegen Blühers ungeheurer Einseitigkeit. Blüher ist Fanatiker und Dogmatiker wie die meisten Europäer, die für neue Wahrheiten, neuen Glauben kämpfen. In dem Kapitel „Der Psalter im Wandel der Jahrtausende“ zeigte ich, wie Wahrheiten, die in alten Geistesstoffen liegen, absterben können; wie dann neue Wahrheiten an ihre Stelle treten und wie diese aus dem alten Stoff, der bleibt, ein ganz anderes, neues Weltantlitz heraufbeschwören. Ein Ähnliches tut Blühers Buch: die mittelalterlichen Wahrheiten des Christentums sind abgelebte Kostbarkeiten; Blüher wirkt nun in dem Gesamtwerke, das dem Beschwören des kommenden Gottes gilt, durch entscheidendes Vorwärtsstoßen mit, die neue Wahrheit im Christentum aus dem Schacht dunkel drängender, goldener Gewalten heraufzuführen.

Wir nannten Christus den „letzten Menschen“. Christus bricht im neuen Frühling auf. Der letzte Mensch wandelt im neuen Lichte; er gewinnt glänzende, glückverheißende Gestalt in der Menschheit. Er wandelt in uns. Gott ist im Menschen. Gott ist der Mensch, der sich erlösen will.

Dem Buche Blühers wird von „nur-wissenschaftlicher“ Seite (Wissenschaft im Sinne der „unbefleckten Erkenntnis“) nie beizukommen sein: so wenig wie die Wissenschaft der Pharisäer der neuen Weisheit beikommen konnte, die mit Christus in die Welt sprang. Ich verzichte darauf, Blüher in diesem Sinne „wissenschaftlich kommen“ zu wollen. Es geht nicht um den Wissens-Stoff der Famulus Wagner-Naturen, die froh sind, wenn sie Regenwürmer finden, der im Geiste Unfruchtbaren und Epigonen, sondern um das Leben, um das kommende Weltgefühl. Darüber sei einiges gesagt:

Blüher stellt den mittelalterlichen Christen (Linie: Paulus – Augustinus – Franziskus) als „verdorbenen“ Menschen hin. Er hat „Recht“ von seiner Warte als Lebender aus: genau so wie der paulinisch-augustinische Christ „Recht“ hatte, wenn er den antiken Menschen „verdorben“ nannte. Heute hätte der paulinisch-augustinische Christ nicht mehr das Recht dazu; denn er selber ist „tot“. Wie lange Blüher „Recht“ haben wird: ob Jahre, Jahrzehnte, Jahrhunderte oder — immer (dann schlügen wir den Kurs des Ostens ein), das werden erst die Jahrhunderte entscheiden, für deren kommende Seele Blüher ein Vorläufer ist.

Aber: der mittelalterliche Mensch, der Mensch der Linie Paulus-Augustinus (im Künstlerischen: der Gotik) hatte „Recht". Das macht Blühers Behauptung, er sei „verdorben" gewesen, sehr bezweifelbar, macht sie — in der Entwicklung der Menschheit genommen — falsch. Gegen diese Blühersche These steht eine ganze Kultur mit ihren Kathedralen, ihrem „Gottesstaat auf Erden", steht die Tatsache des sogenannten „Mittelalters" mit seinem unsagbar tiefen Leben, ohne daß die Faustische Unendlichkeit nie verwirklicht wäre. Aber gegen Blüher spricht noch ein Anderes und Wichtigeres: er selbst spricht — mit gutem Fug — allen das Recht ab, über das Wesen der Jüngerschaft zu reden, die nicht das Geheimnis der Jüngerschaft kennen. Dann aber muß man auch dies feststellen:

Blüher steht ganz auf der neuen Seite des Daseins. Er kennt daher auch das Geheimnis des großen Hysterikers nicht. Das war das Geheimnis des mittelalterlichen Menschen; es lebt heute noch in verspäteten Vertretern dieses mittelalterlichen Menschen, in gläubigen Katholiken und — gelöster, entfremdeter — in einigen Protestanten, z. B. in Adolf Harnack. Es wird außer diesen nur wenigen Außenstehenden als Gnade der Erleuchtung zuteil, wenn sie danach streben, in jene Bezirke einzukehren. Der in Zucht und Schwung einer großen Kultur gebändigte und ins Unendliche jagende Hysteriker des Mittelalters hat mit dem toten und lächerlich (weil zucht- und sinnlos) gewordenen Hysteriker von heute — den Blüher mit Recht der Verachtung preisgibt — nichts zu tun. Der mittelalterliche und der moderne Hysteriker haben nur das Wort, nicht den Sinn gemein. Blüher kann daher auch dem mittelalterlichen Menschen nicht gerecht werden. Das besagt nichts gegen Blühers Werk, sofern es Christus fördert, wohl aber gegen seine Auffassung vom Mittelalter.

Christus zersprang an dem Erlösungserlebnis. Noch war die Natur unseres Planeten nicht reif. Die ihm nachstürmten, opferten ebenfalls die Natur. Die großen Heiligen des Mittelalters sind Erlöste, die schon vor dem allgemeinen Erlösungsweltplan hinübergingen. Ihr Weg war der der Hysterie. Man kann daher vielleicht(?) sagen, daß der Weg der Hysterie der Weg der verfrühten Erlösung war. Man kann aber bestimmt sagen, daß der Mensch damals über seine eigenen Möglichkeiten, über sich als zeitlich gebundenes Wesen hinaussprang. Dann war seine Tat aber erst recht hervorgegangen aus erhabenem Heroismus und wahrlich nicht aus Verdorbenheit.

Den Weg, den Blüher will, ist der des geschichtlich-organischen Erlösungsprozesses. Wenigstens ist das sein Weg im allgemeinen. Im besonderen aber, in der individuellen Aufzeigung, ist es der Weg des Fanatikers mit jähem Haß. Das war auch der Weg Pauli und Luthers. Aber ist nicht dies zu bedenken? Blüher sagt selbst: „Wenn ihr nicht wacht, so geht der Kelch vorüber und wandert nach Asien." Das heilige Asien hat zuerst die Laotszesche Weisheit von der alles überwindenden Liebe gepredigt. Wird der Kelch gereicht werden dem, der durch Haß oder dem, der durch Liebe überwindet?

REGISTER

(Die Hauptstellen sind bei Behandlung desselben Gegenstandes auf verschiedenen Seiten in Fettdruck angegeben)

Abendmahl 272, 281
Aberglaube 26
Ablaß 343
Absolut 2 f., 25 ff., 41
Abstraktionssucht 68, 144, 161
Abt 16, 35, 42 ff., 67, 82, 310
Abtwohnung 65 f., 310
Accidens 183, 327
Achilleus 118
Adam 23 f.
Adel 100
St. Agnes 62, 298
Agrimnia 226
Ägypten 2, 22
St. Alban, Kloster 91, 109
Albinus 345
Alemannen 72, 111 f., 121 ff., 168
Alexandrinismus 6, 117
Alfarabi 180
Alfred der Große 196.
Alkuin 161, 169, 178
Allegorie 29, 197, 219 ff., 235 ff., 247 ff., 333, 345
Allerheiligstes 60
„Als ob" 22 ff., 29
Ambo (Kanzel) 61
Ambronen (Volksstamm) 226
Ambros 162 f., 319
Amor 220, 224
Analytiken des Aristoteles 182, 184, 326
Anatomie 165
St. Andreas 299
Andreia 227
Anfortas 287
Angst 56, 98 f., 106 f.
Anie (Gottheit) 220
Antiaphrodisiaca 37, 66
Antike 2, 14
Antiphon 161 f.
St. Antonius 6
Apollon 4, 220 ff.
Appenzell 56
Appuleius 216
Aequivocum 190
Arbeit 47, 66
Arbon 77
Archimedes 163
Arduin von Ivrea 142
Argumentieren 182, 184
Arianismus 183, 294
Aristokratisch 42
Aristoteles 139, 178—193, 216, 256, 325 - 330, 331
Arithmetik 161, 170, 180
Armut, absolute 90
Arnim, Hans von 321
Arzneigarten 66
Arzt 66, 67
Arx, Ildefons von 310, 316, 336
Aeschines 170
Askese 3, 14, 31, 37, 77 f., 99, 143
Ästhetik, kirchlich-klösterliche 15, 28, 37, 62 f.; weltliche 285
Astologie 170, 180, 277
Astronomie 161, 164, 170, 180, 280
Athanasia 227
Athanasianismus 183
Atman 1
Auferstehung 6, 273
Aufschneiderei 310
Augustinus 5, 10, 18, 22 ff., 33, 40, 48, 117, 196, 210, 223 ff., 247, 251, 256, 277, 283, 294 f., 320, 335 ff.
Augustus, Kaiser 224
Ausrüstung des Mönches 59
Außendienst des Klosters 66 f., 82, 301

Bach, J. S. 7
Baechtold 234, 297, 314, 316 f., 332, 336, 342
Bäckerei des Klosters 64 f.
Baden 65 f.
Bamberg 56, 142
Basilika 55
Baukunst 55 ff.
Bauriß des Klosters St. Gallen 55, 58 ff., 297
Beatrice 289
Beichte 45, 272
Benedictus von Aniane 103
Benedictus von Nursia 16 f., 36, 39—54, 61, 72, 76, 80, 82 ff., 118, 127 f., 168, 279, 332
Benedictus VIII., Papst 142
Benedictiones ad mensas 88
Bertram, Ernst 297
Besuche im Kloster 85 ff.

bibliothecarius 306
Bier 65, 68
Bildungsideal, römisches 167
Bischoff, Erich 337
Blaß 321
Blüher, Hans 347 f.
Boccaccio 233
Böcklin, Arnold 109
Bodensee 56, 58, 71, 100, 111, 165
Boethius 4, 114, 117, 163, 178, **186**, **194** bis **215**, 216 ff., 251, 256, 258, 321, 326, 331 f.
Bonifatius 75
Böse, das 33, **208—211**, 260
Botanik 164 f.
Botendienste 306
Brevier der Benediktiner 296
Briefsteller St. Gallens 136
Brihadaranyaka-Upanisad 294
Brückmann, Karl 302
Brunhild (Merowingerkönigin) 97
Buchberger 296
Bücherleihverkehr 75
Buchstabenorakel 225
Buddha 2 f, 25, 31, 44, 52, 224, 283
Burckhardt, Jakob 55
Burgund 107
Burkhart I., Abt 128, 317
Burkhart II., Abt **140** f., 310
Buße 107
Bußkotten 37, 99
Bußzeit 52, 109
Byzantinismus 4, 136 f.

Caecilia, St. 62, 298
Calvinismus 28
Canticum 49
Capella M. 118, 137, 178, **216—231**, 320, 325, 332—335
Caritas 3, 91, 102, 123, 129 f.
Cassiodor 256, 323, 335
Catos Distichen 253, 336 f.
„causae" 322
Chilperich 97
Chorgebet 161
Christentum 57, 337
„christliche Krankheit" 32
Christus 2, 6, 224, **262** ff.; der Erlöser 12, 32, 35; der Leidüberwinder 34. 339; der letzte Mensch 9, 283; der Weg 263; der Weltrichter 273; im Hiob 247 ff.; im Psalter 262 ff.
Chrysostomus 233
Cicero 118, 167, 169 f., 323 ff.
Circator 91, 109, 125, 136, **303**
Cluny 72, 77, 81, 93, 116
Columban 57, 61, 77, **97—99**, 118
Comparetti, Domenico 253, 336
Computus 161
Concret, Streben zum -en 144
Coenobium 101
Conclationes philosophiae 195 ff.
„controversiae" siehe „causae"
Craloh, Abt 82, 317

Dämonenglaube 339
Dante 3, 12, 22, 36, 210, 228, **289**
Dekan 16, 42, 82, **304**
Delitzsch, Fr. 240, 335 f.
Demosthenes 170
Demut 25, **44** ff., 120, 270
Deutschtum **56** ff., 72
Dialektik 170
Diebstahl 90, 310
Dikia (Gottheit) 227
Dilthey, W. 10
Diomedes (Grammatiker) 318
Dionysius Areopagita 338
Dionysos 41
Dogma 57 (siehe auch „Wahrheit")
Donatus (Grammatiker) 253, 318
Dorfansiedlung beim Kloster 297
Dostojewski 9, 263, 337
Dresdener, A. 332
Dualismus 56 f., 212
Ducange 297
Dümmler, Ernst 116 f., 309, 314
Dürer 7

Egli 301, 312, 316
Ehe 6
Ehrismann 321, 332, 335 f.
Eicken, H. v. 294, 320 f.
Eigentum, persönliches — im Kloster 80, 90, **309**
Einstein, A. 10
Ekkehart I. 75, 96, **112—114**, 118, 124, 139, 163, 303, 312
Ekkehart II. 73, 81, 93, **114** ff., 139 ff., 216
Ekkehart III 140
Ekkehart IV. 71 ff., 81 f., 91, 106, 110 ff., **115—118**, 119 ff, 134 ff., 163, 251, 276, 281 ff, 341
Ekstase 34
Eltern und Klosterknabe 136 f.
Emanation 5
Empedokles 2
Empyreum 229
Engel 23, **264**, 338
Entsinnlichung 6, 15 ff., 25, 31, 34, 36 f., 123 ff.
Erbsünde (siehe auch „Sünde") 32, **266** ff., 340 f
Erdvorstellung 161, 333
Eriugena 326
Ernst, Herzog von Schwaben 72
Erlösung 36 f., **272** f.
Eros 2, **90** ff., 123, **129** ff.
Erotik 90 ff.

Erotische Polarität 12, 297
Erotische Unbefangenheit 90, 311
Ethik 170, **181**, 262
Euklid 180
Eusebius, Einsiedler 107
Evangelienharmonie 73
Evangelium 168
Ewigkeit 21, 283 ff.
Ezzos Gesang 345

Facundia 229
Fasten 84, 107, 307
Faust 3, 8, 13
Fegfeuer **265**, 289, 339
Feiertag 53, **84** f.
Fleischgenuß im Kloster 88
Folchard 62
Fortunatus 322
Franken 70, 102, 168
Frankreich 57
Franziskus von Assisi 6, 10, 18, **34**, 112, 123
Fredegunde 97
Freie 81
Freigebigkeit 310
Freytag, Gustav 276, 297, 304, 309
Friede, ewiger 24
Friedhof von St. Gallen 67
Friedrich II. (Kaiser) 10
Frömmigkeit 270
Führertum 42, 120
Fulda 73, 76
Fulgentius 253, 336

Galanterie 218 ff.
St. Gallus 57, 61, 82, **97** ff., 106, 118, 120, 297, 303, 312
Ganymedes 224
Gasthaus des Klosters 60, 67
Gastlichkeit 86, 301
Gattung 326
Gawan 287 f.
Gehorsam 42, 45
Gelpcke 96, 302, 312
Gemeinschaftsgedanke 40, 49, 53 f., 297, 307
Geographie 164
Geometrie 164, 170, 180, **330**
Geometrische Figuren 161
Georges, K. E. 334
Gerbert (Papst) 18
Gerhart, Abt 318
Germanentum 96; 107, 112 f., **123** f., 128
Gesang **162** f.,
Geschichtsmorphologie 8
Geschichtssinn 78 f., 116 f.,
Gesta Caroli Magni 69, 87
Gisela, Kaiserin 72, 142, 234, 251
Glaube 11, 25, 45 (siehe „Wahrheit")
Gnade 9, 25, **34** f., 269, 287, 340
Gnosis 44
Goethe 3, 8 f., 13, 48, 57, 259
Gotik 5, 8, 56, 100, 102, 106, 119 „geheime Gotik" 57, 119
Gott 1 ff.; Gott als Substanz 258; Gott der spätrömischen Philosophie 194 ff.; Gott des Mittelalters 256—274; Gott des zukünftigen Menschen 256; Gott und Wunder 277 ff.
Götterkatalog der „Nuptiae" 333 f.
Gottesdienst 15, **47** ff.,
Gottesstaat **20** ff., 36, 103, 200
Gottfried von Straßburg 256, **284** ff.
Gozbert, Abt 54, 74, 77, 80, **102** f., 120, 297, 303
Graff (Sprachforscher) 303
Gral 15, 261, 287
Grammatik und Logik 326
Gregor d. Gr. 118, 247—251
Gregors Gesangsreform 162
Griechen 2, 22, 31, 122, 318
Grillparzer 198
Grimald, Abt 74, 77, **103**, 106, 120, 312
Gruß im Kloster 52
Gudrun 113
Gundolf, Fr. 10
Gunkel, H. 335

Hadwig, Herzogin von Schwaben **115** f., 140, 217, 253
Halm (Philologe) 321
Handwerker im Kloster 65, 119
Hansjakob, Heinrich 75, 302
Hardegger 298
Harnack, Adolf 247, 295, 319, 336, 341, 348
Hartmann, Abt 303, 346
Hartmut, Abt 73, 74, 82, 89, 306
Hatto von Mainz 73, 105, 307
Hauthal 336
Hebbel, Fr. 331
Hegel 180
Heiden 288, 339, **341** f.
Heilig und Heiligkeit 6, 27, **32** f., 37, 70, **118**, 282
Heiliger Geist **263** f, 281
Heiliges Römisches Reich deutscher Nation 28, 57, 75, 102
Heiligung 41, 46
Heilpflanzen 300
Heimatliebe 93, 120, **124** f., 165, 169
Heimatsprache 175
Heinrich I. (Kaiser) 71, 303
Heinrich II., der Heilige (Kaiser) 72, 81, 142
Hektor 118
Heliand 19
Helmhaus 298
Henrici, E. 317, 355
Herakles 224, 229
Heraklit 2

Heribald 309
Hermann Contractus 74, 125, 129
Hermeneutik (Aristoteles) 182, 184, 192 f.
Hertz, W. 346
Herzeloyde 286
Hexenwesen 4, 33, **339**
Hieronymus 40, 233, 335
Hiltebold 99
Himmel, Ort der Seligen 35 f., 287
Himmelfahrtsmythen 224 ff.
Himmelsgeographie, antike 161, 228
Hiob 143, 216, 235
Hitopadesa 219
Hoffmann, Georg 336
Hoffmann, Paul 144, 337
Hohenstaufen 28
Hohentwiel 115, 140
Hölle 6, 32 f., 35, **265**, 289, **339**
Homilie 29
Horae canonicae 296
Horaz 200
Hörselberg 4
Hospitarius 305
Hrabanus Maurus 169
Hugo von Sitten (Bischof) 75, 137, 217, 238
Hugo von St. Victor 342
Humanismus 7; frühmittelalterlicher — 171
Humor 87
Hygiene im Kloster 65
Hymenaeus 218
Hysterie 6, **33–38**, 91, 122 ff., 282, 295, 348

Incubus 33
Inder 2, 22, 31
Indra 1
Inferno 35 (siehe „Hölle")
Internationalität 81, 120 f.
Iren **56** ff., 77, 97 ff., 106
Irreligiösität 9, 11, 25
Isidor von Sevilla 178, 318, 321 f.
Iso, Mönch 77, **106** f., 276
Italien 57

Jahreszeiten 164
Jahwe 232, **235** ff.
Jakobus, Apostel 299
Janus 219
Johannes, Apostel 12, 61, 190
Johannes, Täufer 61, 75, 190
Johannisminne 88
Judentum 294, 317, **342** f.
Jugendbewegung, moderne 297
Jungfrau Maria 12, 18, 20, 33, 61, 109, 130, **264**
Julius II. (Papst) 7
Jungmann J. 331
Jüngstes Gericht 26, 43, **273**
Juno 217, 219 ff., 333 f.
Jupiter 217, 219 ff., 333 f.
Jurisprudenz 322 ff.

Kadeln, Detlef von 298
Kaisertum 22, **69** ff., 75, 80
Kammerboten 105, 307
Kämmerer 82
Kanonisation 79
Kant 16 f., 214
Kaplan 305
Karl I. der Gr. (Kaiser) 3, 28, 57, 69, 75, 80, 103, 111 f., 168, 178, 234
Karl III. (Kaiser) 69 ff., 86, 105, 109, 116, 312
Karma 21
Katechumenen 60
Kategorien 182 f., **184–192**, 251, 326
St. Katharina 133
Kathedralen 7, 22 (siehe „Münster")
Katholische Kirche 5, 11, **23** ff., 27, 40, 56 ff., **270** f., 295
Kautsch, E., 336
Keil (Philologe) 318
Kelle 301, 317, 325 ff., 335 ff.
Keller, Albrecht 308
Keller, F. 298, 314
Keller, Gottfried 109, 111
Kellermeister 82, 304
Ketzerei 271, **341** f.
Keuschheit 90
Kindheit im Kloster 125 ff.
Kirche, im allgem. 5, 295
Kirche im Hiob 247 ff.
Kirche im Psalter 235 ff.
Kirchenmusik 37, **161** ff.
Kirchenväter 22 ff., 73
Kittel 335
Klausur 60
Kleiderkammer 64
Kleidung der Mönche 84, **306**
Kloster, Aufnahme ins 42
Kloster-Ämter 82, 304
— Anekdoten 79
— Bau 15, **55–69**, 297 f.
— Bibliothek 20, 65, 74
— Brand 89, 297, 303
— Brauerei 300
— Chronik (Allgemeines) 68, 74, 80, 303
— Gärten 300
— Gedanke 40, **53** f.
— Gut 58, 300
— Jugend 29, 99, **122–137**
— Keller 299
— Kirche siehe „Münster"
— Kirchtum 59, 297
— Klatsch 83, 89, 310
— Küche 88
— Ordnung 42, 51
— Reform 71 f.
— Schule, äußere 66, 107, **144**; innere 66
— Schüler 16, 59
— Verfall 71 f., 77, 92 f.
— Visitation 72, 303

Knabenfeste 132ff., 315f.
Knabengottesdienst 133
Knabenkloster 66
Knabenliebe 126, 129ff.
Knabenspiele 136, 316
Konrad I. (Kaiser) 71, 105, 134, 311
Konrad II. (Kaiser) 72, 82, 303
Konstanz 59, 73, 102, 105
Kontemplation 283
Konzentration 277
Korpsgeist im Kloster 304, 312
Kosmos 2, 5, 31, 161
Krankenpflege 51, 65ff., 308
Kraus, Xaver 11
Kreuz Christi 345
Kreuzgang 63
Krieger 69
Krypta 61
Küchendienst 64, 305
Kult 28, 57
Kunst, bildende 7, 16, 57, 62, 118f.
Kurz, Hermann 346

Lago Maggiore 69
Laiengemeinde bei St. Gallen 58
Landschaft 7, 55, 68
Laotsze 4, 25, 203
Latein 74, 168
Lau 336
Laudes 47
Lazarus 276
Leben, Sinn des 1ff., 21, 76
Lebensgefühl, politisches 56
Lectio divina 49
Leibniz 7
Leiden 31ff., 286
Leo X. (Papst) 79
Lidius Charomannicus 114
Liebeleere 35
Liebe, natürliche 6, 32, 284f.
Liebesmähler 88
Liebe, transzendente 23, 34, 261
Lindau 137
Literatentum bei Capella 228
Logik 7, 170, 179ff.
Logik in deutscher Sprache 184
Lokalpatriotismus, klösterlicher 82, 121
St. Lorenz 62, 298
Lothar von Frankreich 142
Ludwig der Deutsche 53, 73
Ludwig der Fromme 78, 103
Ludwig XIV. 7
Lüge 89, 309
Lügenmärchen 87, 111
Luther 28, 57, 76, 234
Luxeuil 57
Luzifer 26, 289
Lyrik 110

Macrobius 344
Mahlzeiten im Kloster 51
Maia, Mutter Merkurs 219
Mainz 73, 80, 91, 303
Manitius, M. 254, 302, 304, 325, 336f.
Männergemeinschaft 15
Mannhardt, W. 316
Marcellus, Mönch 10
Marius 118
Marke, König 283
Mars 219, 228, 230, 333
Martene, Edm. 296, 304ff., 314f.
St. Martin 40, 61, 66, 298
Martin 320
Märtyer 4, 32, 79
Massino 69
Mathematik 29, 190, 225
Maulbronn 55
Mechanik 170, 180
Mechanisierung des Geistes 20
Meditation 47 (siehe „Kontemplation")
Medizin 165, 170, 180, 321
Meierhöfe 58, 310
Mendelssohn-Bartholdy, Felix 336
Merkur 218ff., 333f.
Merowinger 97
Meta 109, 277
Meyer von Knonau, G. 116, 297, 301ff., 311ff., 338, 346
Michelangelo 7, 22
Minerva 220, 230, 279
Mineralien gedeutet 320
Miniaturen 62
Mischprosa 144
Modus Florum 87, 308
Modus Licbinc 308
Mohammed 283
Moengal 57, 66, 77, 106f.
Monochord 163
Monstranz 35, 62
Monte Cassino 75
Mörike, Eduard 111
St. Moritz 61, 118, 298
Morphologie der Prosaformen 325
Most 88
Moutier-Grandval 75, 107
Muck-Lamberty 297
Müllenhoff, K. 308, 325, 345
Münster (St. Gallens) 59ff. 299
Musen 227, 334
Musik 15, 161ff., 170, 180
Mystik 34, 44, 225, 275–283, 344–346

Nachtgottesdienst 47
Nathan (Profet) 118
Nationalismus 81
Natur 23, 33, 130, 164f.
Naturwissenschaften 163
Neuplatonismus 5, 196ff.
Nibelungenlied 13
St. Nicolaus zu Passau 234
Nietzsche, Friedr. 9, 32, 44, 57, 256

Nirwana 2f., 21, 25, 200, 283
Nominalismus 330
Nonnenorden 15
Norden, Eduard 216, 332
Norpert (Abt) 116
Notker Balbulus 18, 33, 62, 66, 69f., 77, 84ff, 91ff, 104f., 106, **109–112**, 116, 118ff., **12** ff., 163ff., **256**ff., 276f., 300, 312
Notkerberg 139
Notker, das Geschlecht der **139**
Notker, der Abt 89, 92, 316f
Notker der Deutsche 10, 20, 66, 68, **75**, 77, 81, 90f., 94, 112, 117, 121, 135ff, **138 153**, 163, 169, 178ff., 194ff., 216ff., 232ff, 246ff., 256ff., 275ff., 303, 312
Notkers des Deutschen Werke:
Anfangsgründe der Arithmetik 247, **255**, 337
Brief an Bischof Hugo 336, 339
Catos Sinnsprüche 247, **253**f., 336f.
Computus 161
Consolationes **196**ff., 331f.
De Trinitate 247, **251**f
Hiob 234, **247–251**, 318
Kategorienlehre 171,**184—192**,326—330
Logik 179
Musiktheorie 163
Nuptiae **216–231**, 332—336
Psalmen **232–245**, 335f.
Rhetorik 151ff, 171
Schlußlehre 179, **193**, 330
Terenz' Andria 247, **252**
Vergils Bucolica 247, **252**f., 336
Wesen der Philosophie 179
Notker Pfefferkorn 140

Oblati 125
Odo von Cluny 336
Opfer 4, 123
Orient 44, 76
Origenes 233
Ornamentik 20, 56, 62
Orosius 118
Ortigue 315
Ortnit 342
Osiris 219
Ostchor 60
Ostern 52, 841, 67
Otfried von Weißenburg 73, 139
Otmar 77, 82, **101**f., 303
Otmarskirche 310
Otto I, der Gr. (Kaiser) 57, 71f., 80, 92, 159, 207, 303
Otto II. (Kaiser) 80f., 115, 139, 141f.
Otto III. (Kaiser) 81, 142, 273
Ottonen 28, 117, 297, 307
Ottonische Renaissance 16, 80
Overbeck 332

Pädagogik 130, **143**ff.
Pales 216
Palestrina 162
Pantheismus 7, 258
Papst 22, 75
Paradies 23f.
„Paradies" (parvis) 60
Parzival 257, **286**ff.
Passionszeit 84
Patristik 5
Pathos (Kategorie) 329
Paulus 3, 13, 25, 33, 37, 169, 276, 283f.
Paulus-Sequenz Ekkeharts I. 114
Perchterat, Rekluse 346
Pessimismus 331
Pest 65
Petrarca 7, 233
Petrus, Apostel 61
Petrus Lombardus 343
Pflanzenkost 65, 67
Pförtner s. portanarius
Phaidros 131
Philo 5
Philologia 217ff·
Philosophie 170, 178, **180—182**, **258**
Physik 180
Piper, F. 336
Piper, Paul 294
Pippin, Bastard Karls d. Gr. 69f.
Pippiniden 102
St. Pirmin 74
Plotin 5, 182, 258
Pluton 229
Polarität 12, 22, 294, 297
Politik, 8, 101f. 143
Pompeius 118
Pontius Pilatus 69
Porphyrius 182, 190f. 327
Portanarius 67, 304
Postpraedicamente 188
Prädestination 26, **295**
Prantl, Carl 179, 190, 193, 325ff.
presbiter diei 305
Prosa 116, 119
Proserpina 229
Prozessionen 85, **132**f.
Prozessionslieder 55, 133
Prudentius 118
Prügelszenen im Kloster 82, 89, 110
Prügelstrafen 125, 128
Psalter 15, 37, 48ff., 142, 216, **232—245**, 251, 335
Psellius 180
Psyche 219
Ptolemaeus 7, 228f.
Pubertätserotik 217
Pünktlichkeit 83
Pythagoras 163, 255, 277

Qualität (Kategorie) 183, **329**
Quantität (Kategorie) 188, **328**
quinque voces 182
Quintilian 167, 325

Rachild, Rekluse 346
Rahn 294
Rand, E. K. 336
Ratpert 71, **77**, 86, **106ff.**, **114**, 303, 305
Räuchern 66
Raumer 320
Raumgefühl **56**, 191, 330
Recht, germanisches 169
Recht, römisches 168ff.
Reclusen 32, 37, 77, 302, **346**
Redepraxis 173ff.
Redestile 169, 173, **325**
Redetheorie 171ff., 324
Reichenau 73
Reich, Hermann 74, 110, 113
Relation (Kategorie) 183, 188, **328**
Relativismus 204
Religion und Dogmatik 256ff., 283
Rembrandt 7
Remigius von Auxerre 251f., 332, 336f.,
Renaissance 7
Responsorium 49, 161
Reue 269, 341
Rhetorik **167–177**, 321—325
Richard von St. Vannes 72
Rilke, Rainer M. 66
Rom 57, **75**, 106
Romanischer Stil 16, 55, 57, 119
Romantik 11
Roscelin von Compiègne 191
Rousseau 295
Ruhm 204

Sachsen 72
Sachsenkaiser 71ff., 80
Sadebaum 62
Sakramente 27, 271, 343
Salomo I (Abt) 73
Salomo III. (Abt) 19, 71, 81f., 87, 89, 91ff., 103—106, 114, 116ff., 130ff., 303
Samkhya-Philosophie 179
sammaditthi 45
sammasamkappo 45
Sandrat 303
Säntis 56, 58, 100
Satira 218
Saturn 219, 226, 228
Scheffel 115, 316
Scherer, W. 308, 314, 325, 345
Scherrer 304, 307, 318, 320
Scherz im Kloster 134, 310
Scheven, R. 331
Schicksal 31, 57, **96**, 112, **211f.**
Schlafsaal 52, 64
Schlosser 297
Schminken 92
Scholastik 6
Schönheit 2, 204
Schopenhauer 256
Schulmeister 66f., 73
Schulte 317, 319, 332
Schwaben 69, 81
Schwarze Kunst 280
Schweigen 45, 51, 83, 277, **306**
Schwulst 219
St. Sebastian 61, 298
Selbstaufgabe 27, 42
Seligkeit 34
Seneca 255
Septimer-Paß 75
Sequenzen 15, 110, 346
Severian 325
Sibyllen 229
Siebenzahl 226, **279**
Sigbert 99
Sindolf (Mönch) 110
Sinnlichkeit bekämpft 33f., 45f., 205
Sokrates 118, 179
Sonntag **51**, **84**
Sophistik 179
Sophrosyne 227
Specht, F. A 161, 316, 318ff.
Speisen im Kloster, 50, **309**
Spengler, Osw., 1, 8
Sphärenharmonie 220
Spott **87**, 308, 316
Sprache (für Notker) 169
„staete" 288
„status" siehe „causa"
Stavelot 72
St. Stephanus 62, 298
Stephan von Novarra 217
Stereometrie 280
Stigmatisation 34
Stilarten 325, siehe auch „Redestile"
Strafen im Kloster 83, 91, **127**, **314f.**
Strindberg 13
Substanz 182, **187**, **327f.**
Succubus 33
Sünde 21, 124, **208ff.**, **266—269**
Sündenart 75, 268, 302
Sündenfall 21, 23f.
Sündengefühl, antikes und mittelalterliches 208ff.
Symbol 29, 35f.

Tacitus 136
Tagewerk der Mönche 49ff.
Tao 21, 25, 200, 283
Tatian 73
Taufe 271
Tausendjähriges Reich 142, 273
Terentius 216, 247, 252
Tertullian 214
Teuderich 97

Teufel 6, 26, 33, 62, 90, 110, **264, 339**
Thales 2, 163
Theater 198
Theoderich, Kaiser 196
Theologie 258 ff.
Theophano 192
Thomas von Aquino 7, 180, 256
Thomasius 184
Thurgau 139, 317
Tiersymbolik 229 (siehe auch „Physiologi")
Tod 32
Tolstoi 9
Topik (des Aristoteles) 182, 184, 326
Totalität 1, 8
Totenbestattung 67, 307
Totenbücher 68, 79, 106
Transzendenz 6 f., 19, 34, 99, 294
Traube 336
Träume 107, 277
Trendelenburg 328
Treue 288 (siehe „staete")
Trinken 299. **309**
Tristan und Isolde 284
Troubadours 26, 257
Tun (Kategorie) 329
Tuotilo 19, 62, 71, 77, 91, 106, **108** f., 116, 119, 121, 163, 276 f., 307

Übersetzungsart Notkers 197 ff., 332
Ulrich (Abt) 76, 90, 318
Ulrich (Bischof) 89, 307, 309, 311, 344
Unbefleckte Empfängnis 12 f.
Ungarn 59, 88
Unschuldige Kindlein 133 f. 299
Unterricht 127, 180 f.
Untersee 73
Unterzell (Reichenau) 299
Unwissenheit 69
Urkunden 79
Urteil, juristisches 322 f.
Urteilslehre 184, 192

Vakanzlieder 135
Vaterunser 49
Venus 4, 220, 228 ff.
Verantwortung 43
Verdrängung 6, 29
Verdun 72
Vergil 118, 140 **252** f., 316
Verrat 289
Vesper 51
St. Victor 377
Victor (Mönch) 89
Victorinus 190, 318, 321, 323 f.
Vision 34
Vogesen 68
Vögte des Klosters 304
Vorleser 50
Vorsehung 211 f.
Vulcanus 220

Wahrheit 4, 11, 245
Walahfried Strabo 73, 303
Wallfahrten 75
Wanderschaft, Mönch auf 53
Waltharilied **113**, 119
Wartmann 298, 303 ff.
Weidmann 306
Wein 40, 65, **87**, 299, 309
Weißenburg 73
Weltbejahung 76, 82, **85** f., 92, 105 f., 284 ff.
Weltverachtung 179, 202 ff. 311
Werinbrecht von St. Gallen 73
Werke, gute 269
Werkmeister im Kloster 305
Wessobrunn 234
Westchor 61, 66
Wiborad 78, 90, 302, 306, 311, **346**
Wille 8, 22, 24, 48
Willensfreiheit 9, 25, **213—215**
Winckelmann 7
Windelband, W. 325, 328
Winterfeld, Paul von **111**, 131, 302 f., 307, 313 f.
Wirklichkeit 21 ff., 75; höhere 25
Wirtschaftsfragen 8, 300
Wissen, Sinn des —s 245
Wissenschaft 8, 79, **154—166**
Witz 87
Wohnhaus der Mönche 64
Wolf, Fr. A. 184
Wolfram von Eschenbach 286 ff.
Wolo 89, 93, 110, 120, 123, 130
Worringer 5, 56, 297
Wunder 34, **275—282**, 344 ff.

Ymmo (Abt) 88, 310, 318

Zahlenmystik 21, 225, **278** f., 334 ff.
Zarncke, Fr. 337
„Zeichen" und Wunder 277 f.
Zeichnungen in Notkers Schriften 320
Zeit (Kategorie) 329; Ewigkeit 46
Zingerle 309
Zöckler 345
Zönobium 42
Zoologie 164, **320**
Zorn Gottes 35
Zucht 92
Züchtigung 78, 91
Zufall 331
Zürichgau 66
Zweideutigkeiten vermieden 90, **311**
Zweifel 288

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

AUG
15
1984

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 09 21 08 11 017 4